

Inhalt

Aufsätze:

B. R. Salminen:	Die Ethik des pastoralen Dienstes	3
C.P. Arand:	Die Zukunft der Kirchengemeinschaft: Ein konfessioneller Vorschlag	18
K.-H. Kandler:	Menschenleben und Menschenwürde – aus christlicher Sicht	34

Dokumentationen:

EKD:	Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis	43
SELK:	Stellungnahme von Bischof Dr. D. Roth	52

Rezensionen:

J. Junker:	M. Brandt (Hg.), Abglanz des Himmels	56
A. Wenz:	J. Wirsching, Glaube im Widerstreit	57
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Johann Gerhard, Ein und fünfzig gottselige, christliche Andachten oder geistreiche Betrachtungen	61
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Johann Gerhard, Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi ...	62
A. Wenz:	J. Braun, Ehe und Familie am Scheideweg	64

Beilage:

Lutheranism in America / Luthertum in Amerika

Zum Titelbild

Emailplatte eines halbkreisförmigen Reliquiars, Hildesheim um 1160/1170. Die Kreuzigungsdarstellung der „Schauseite“ wird von einem Schriftband eingerahmt, auf dessen oberen gewölbten Abschnitt eine lateinische Versinschrift angebracht ist. Die einzelnen Teile des zweisilbig leoninisch gereimten Hexameters sind den darunter stehenden Figuren zugeordnet: HEC. PARIT. HEC. CREDIT. OBIT. HIC FVGIT. HEC. HIC. OB-EDIT („Diese [Maria] gebiert. Diese [Ekklesia] glaubt. Dieser [Christus] stirbt. Diese [Synagoge] flieht. Dieser [Johannes] gehorcht“). Auf dem unteren geraden Abschnitt des Schriftbandes sind die in dem Reliquiar enthaltenen Reliquien genannt...

(Aus: Michael Brandt (Hg.), Abglanz des Himmels, S. 188 zu 4.18 und das Titelbild von S. 163. Vgl. auch die Rezension dieses Buches auf Seite 56 dieser Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE).

Lutheran Church – Missouri Synod

Redaktionelle Vorbemerkung:

In diesem Heft der LUTHERISCHEN BEITRÄGE stellen wir einige Aufsätze von Theologen der Lutheran Church – Missouri Synod (LCMS) in den Vereinigten Staaten von Amerika vor, die im Weltluthertum fälschlich oft als „fundamentalistisch“ eingestuft wird.

Die für Europäer manchmal verwirrende Situation im Luthertum Nordamerikas versuchen wir durch eine graphische Darstellung als „Beilage“ zu dieser Nummer zu verdeutlichen.

Die LCMS ist eine Schwesterkirche der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK), die mit ihr im International Lutheran Council (ILC) verbunden ist und in Kirchengemeinschaft steht. „Kirchengemeinschaft“ ist auch ein Unterthema dieser Ausgabe. Wir informieren zu diesem Thema weiter, indem wir als Dokumentation das von der EKD erschienene Papier abdrucken und schließlich die von Bischof Dr. D. Roth herausgegebene Stellungnahme dazu, die den Standpunkt der SELK darstellt.

(J.J.)

Bryan R. Salminen:

Die Ethik des pastoralen Dienstes*

Wem dienen wir? Dem Amt oder dem Meister?

Ich danke Ihnen für die Gelegenheit, bei Ihnen zu sein und über ein Thema zu sprechen, das uns alle sehr betrifft – Pastorale Ethik. Ich überbringe Ihnen zugleich Grüße von unserem Rektor, Dr. John Johnson, und der gesamten Fakultät des Concordia Seminars in St. Louis.

Ich bin lutherischer Pastor und zugelassener Psychologe. Ich erwähne das, weil ich in meiner Lehrtätigkeit am Seminar und in meiner Beratungspraxis mit zukünftigen Pastoren zu tun habe, und mit solchen, die im Gemeindepfarramt überall im Land Dienst tun. Wir alle, die wir hier zusammengekommen sind, und sicherlich alle meine Studenten und alle Pastoren in der Missourisynode sind theologisch gründlich ausgebildet, in der Lehre verwurzelt und haben zu Füßen großartiger Professoren und Lehrer gesessen. Wir verfügen über einen

* Der obige Aufsatz ist ein vom Autor für den Druck überarbeiteter Vortrag, der auf dem Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK in Oberursel vom 18.–22.6.2001 in Englisch gehalten worden ist. Die vorliegende Übersetzung verdanken wir Rev. Daniel Schmidt, Tutume, Botswana. Unter dem Thema „Eine pastorale Sicht ethischer Fragen“ wird ein zweiter Teil dieses Aufsatzes in der nächsten Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE erscheinen. (J.J.)

unglaublichen Reichtum an Wissen und Lehre. All das ist gut und richtig. Aber ich möchte Ihnen während der kurzen Zeit, die wir zusammen sind, gerne zeigen, daß all das Wissen, das wir erworben und aufgehäuft haben, nicht genug ist. Ich habe das große Vorrecht gehabt, in meiner Beratungspraxis mit hervorragenden Professoren und Lehrern zusammenzukommen. Sie kamen aus vielen Gründen. Manchmal depressiv, zornig, ausgebrannt, verletzt, verleumdet, müde geworden. Sie kamen als Ehepaare, die unter der ungeheuren Spannung zwischen Ehe und Amt litten. Und viele kamen traurig, weil sie ihr Leben mit Affären, Internetpornographie oder Veruntreuung zugrunde gerichtet haben. Alle diese Leute hatten Hochschulabschlüsse in Theologie. Was ist mit ihnen geschehen?

1. Tim. 4,16 sagt Paulus etwas, das, wie ich meine, von Bedeutung ist in seinen Anweisungen an Timotheus. Schon vorher hat er ihm gesagt, daß er sich dem Predigen und Lehren widmen solle. Er soll die Gabe nicht außer acht lassen, die in ihm ist. Und Paulus dringt auf Sorgfalt. Und dann sagt er dieses: „Hab acht auf dich selbst und auf deine Lehre“. Nun, das Wort acht haben bedeutet, sich auf etwas konzentrieren, in Gedanken immer dabei sein, alle seine Energie da hineinlegen. Es ist ein starkes Wort, ein machtvolles Wort. Es ist ein Wort, das einen packt. Hab acht auf dich selbst. Beobachte dich genau. Das ist der Satz, über den ich heute mit Ihnen reden möchte, wenn wir uns mit pastoraler Ethik befassen.

Die Ausbildung am theologischen Seminar hat überwiegend damit zu tun, daß man auf seine Lehre achtet. Gottes Wort ruft uns dazu auf, und es ist entscheidend, daß wir das tun. Aber das Wort Gottes fordert Sie auch auf, in gleicher Weise auf Ihre Person zu achten. Sie sind von Gott dazu berufen, die „Inkarnation“ dessen zu sein, was sie predigen und lehren – wie der Druckstock und das Muster eines Stoffes. Wer Sie sind, ist daher genauso wichtig wie das, was Sie tun.

Ich glaube, daß in der Ausübung des Amtes zugleich eine große Verführung mit angelegt ist. Es ist eine sehr raffinierte Verführung, und viele erkennen sie nicht. Darum lassen sich viele verführen und geben ihre erste Liebe auf.

Die Verführung ist diese: Die Ausübung des Amtes selbst lockt uns oft von der Liebe und dem Gehorsam gegenüber Jesus Christus weg. Das führt dazu, daß wir dem Amt dienen statt dem Herrn. Es führt dazu, daß wir mehr auf den „Erfolg“ des Amtes oder unserer Unternehmung oder Organisation sehen, als treu zu Jesus Christus zu stehen. Oft geht jemand ins Amt, von Gott berufen, von Gott begabt und mit einer gottgegebenen Vision für diesen besonderen Dienst. Aber irgendwo auf dem Weg, wenn die Vision gewachsen ist, die Anforderungen groß sind und der Druck da ist, fängt der Pastor an, dem Amt zu gehorchen statt Christus.

Entscheidungen werden aufgrund dessen gefällt, was erfolgreich ist oder dem Amt Erfolg oder weiteres Wachstum bringt. Das Amt darf unter keinen Umständen „sterben“. Dann aber beginnt das Leben Christi im Amtsträger ab-

zusterben. Der Arbeiter ist dann nicht mehr ein Diener des Herrn, sondern ein Diener des Amtes. Es ist ein gutes Amt. Es ist ein Werk, zu dem Gott ihn berufen hat. Es ist ein Amt, das Frucht gebracht hat. Ich möchte aber eindringlich dazu aufrufen, daß man sich vor allem in acht nehme, was der Liebe und dem Gehorsam zu Jesus Christus Konkurrenz macht. Oft ist das, was am meisten in Konkurrenz zu Jesus tritt, der Dienst für ihn. Wenn das Amt von Ihnen zu verlangen scheint, Ehe und Heim zu vernachlässigen, das Alleinsein und das persönliche Studium des Wortes oder das Gebet zu unterlassen, dann haben Sie den Herrn gewechselt.

Wenn die Anforderungen des Amtes Ihren Charakter zu etwas anderem prägen als dazu, den Charakter Jesu Christi widerzuspiegeln, dann haben Sie den Herrn gewechselt. Der Herr aber, der „Amt“ heißt, wird Sie unerbittlich antreiben bis Sie umfallen. Dieser Herr sorgt sich nicht um Ihren Charakter und kümmert sich nicht darum, ob Sie das verkörpern was Sie lehren, oder ob der himmlische Vater an Ihnen Wohlgefallen hat. Wo das Amt der Herr ist, liegt ihm nur daran, daß das Amt erfolgreich ist. Hab acht auf dich selbst, damit du nicht verführt wirst!

Es gibt eine weitere Form, in der diese Verführung auftritt.

Wenn Sie anfangen, sich um andere zu kümmern und in ihre Lebensdramen hineingezogen werden – im Bewußtsein ihrer dringenden und oft äußerst wichtigen Bedürfnisse – dann können Sie leicht dazu verführt werden, sich stets als Hirten zu sehen, und zu vergessen, daß Sie auch ein Schaf sind. Wenn Sie das aber vergessen, werden Sie vom Amt so umgekrempelt werden, daß Sie andere dazu bringen, aktiv zu werden und zu wachsen, und dabei selbst versäumen, den großen Hirten der Schafe zu suchen, und die grünen Weiden und stillen Wasser, die er für *Sie* bereit hat. Sorgen Sie nur lange genug für Gottes Schafe, und Sie werden vieles erleben, das Ihnen verstehen hilft, warum Gott sein Volk „Schafe“ genannt hat. Sie werden sehen, daß Leute törichte Dinge tun. Sie werden sehen, daß sie anderen Schafen in Abgründe folgen und sich von der Herde entfernen und verschlungen werden. Und Sie werden sich zuweilen dabei ertappen, wie Sie vor sich himurmeln: „Bloß ein Haufen dummer Schafe!“ Sie werden frustriert und zornig werden und stolz, als ob irgendwie *Sie* der Hirte über alle diese törichten Schafe sind. Hat Gott Sie zum Hirten über sein Volk berufen? Natürlich. Aber vergessen Sie nicht: Lange bevor er Sie dazu berufen hat, sein *Hirte* zu sein, hat er Sie zuerst und vor allem dazu berufen, sein *Lamm* zu sein. Ein dummes, törichtes Lamm, das törichte Dinge tut, das anderen Schafen in Abgründe folgt und, wenn es sich von der Herde entfernt, verschlungen wird. Sie sind ein Lamm, das ganz nahe bei seinem großen Hirten bleiben muß. Das ist der beste und weiseste Weg, andere Lämmer zu führen. Denn *dahin* werden sie Ihnen folgen. Ihr Wert als Hirte hängt von Ihrem Leben als Lamm ab – einem schwachen, abhängigen und törichten Lamm, das ganz und gar vom Hirten abhängt. Wie wird solch ein Lamm irgendetwas über die Arbeit eines Hirten wissen, wenn es nicht ganz nahe bei dem großen Hirten

bleibt? Wenn die Hirtenarbeit Sie stolz oder überheblich werden läßt, haben Sie vergessen, daß Sie ein Lamm sind. Und ein Hirte, der nicht zuerst Lamm ist, demütig und gnädig gegenüber anderen Schafen, ist ein gefährlicher Hirte. Denn er hat aufgehört, dem großen Hirten zu folgen. Wenn Sie von ewigem Wert für unseren Vater im Himmel sein wollen, dann ist Ihre grundlegende Identität im Leben nicht die des Hirten, sondern vielmehr die des Lammes. Hab acht auf dich selbst, damit du nicht verführt wirst!

Lassen Sie mich noch eine letzte Verführung nennen. Betrachten Sie diese als einen Fall, wo das „Gute“ zum Feind des „Besten“ wird. Denn diese dritte Verführung besteht darin, daß die Arbeit des Amtes leicht den eigenen „Gottes-Dienst“ verdrängt. Der Maßstab für den Wert unserer öffentlichen Arbeit für Gott aber ist nicht der Erfolg, sondern unsere private Beziehung zu ihm. Es ist diese Beziehung des Betens zu Gott, die dafür wesentlich ist, daß man zum Amt taugt. Haben Sie gelernt, in Ihrem eigenen Gottes-Dienst zu ihm zu kommen? Ist das Gebet ein Faden, der das ganze Gewebe Ihres Lebens durchzieht? Oder sind Sie von Ihrer christlichen Erkenntnis und christlichen Arbeit so sehr in Anspruch genommen, daß Sie keine Zeit für den Christus haben, dessen Werk es ist – keine Zeit für ihn am Morgen, keine Zeit am Abend, weil Sie so begierig sind, die Dinge zu tun, die nach seinem Namen genannt sind? Wo das geschieht, wird die Arbeit in Konkurrenz zu Ihrem Gottes-Dienst treten. Was für eine Ironie! Aber wir müssen damit rechnen, daß die Arbeit genau dies bewirkt. Die Hauptaufgabe, zu der uns Gott berufen hat, kann zu *dem* werden, das uns ablenkt und von ihm wegführt. Die „Weiterbildung“, durch die Sie sich das aneignen, was Sie brauchen, ist Ihr persönliches Gottesdienstleben – manchmal im Verborgenen wie auch öffentlich. Möchten Sie für das Amt ausgerüstet, vorbereitet und geschützt sein? Dann halten Sie fest an Ihrem Gottes-Dienst.

Lassen Sie mich Ihnen etwas von dem erzählen, was ich immer wieder bei denen gesehen habe, die mich aufgesucht haben und im Amt stehen. Es ist etwas, das mich sehr bekümmert. Bei der Arbeit mit vielen Pastorenehepaaren habe ich erfahren, daß viele Paare nicht miteinander beten. Bei der Arbeit mit Pastoren habe ich festgestellt, daß Pastoren und Vorsteher nicht miteinander beten. Oft beten die sehr wenig, die in führenden Stellungen sind. Und über die Jahre haben sie immer wieder gesagt: Ich bin kein großer Beter. Ich habe nicht sehr gut gelernt, wie man betet. Mit anderen Worten, ich kann eine Gemeinde leiten, machen, daß sie wächst, lehren und predigen, aber nicht beten. Das Gebet scheint etwas zu sein, das im öffentlichen Gottesdienst stattfindet, oder vielleicht manchmal in einer Andacht. Aber es scheint unpraktisch und sogar unnötig zu sein. Die Arbeit muß getan werden, die Programme müssen durchgezogen werden, man muß sich um die Leute kümmern. Wer hat Zeit für das Gebet? Und doch scheint der Herr, von dem wir bekennen, daß wir ihm dienen, das Gebet eher als Arbeit angesehen zu haben als nur als Vorbereitung darauf. Wie töricht sind wir zu meinen, daß wir Gottes eigenes Werk ausführen können, ohne beständig mit ihm zu reden und auf ihn zu hören. Was für eine Arro-

ganz! Doch wie leicht geht es uns allen so. Die Arbeit ufert aus, sie verlangt, daß wir uns darauf konzentrieren. Die Selbstzucht des täglichen und anhaltenden Gottes-Dienstes im Leben des Arbeiters wird von der Arbeit selbst verschlungen. Nehmen Sie sich nicht heraus, das Werk Gottes auf irgendeiner anderen Grundlage zu tun als der des anhaltenden Dienstes an Gott selbst. Wie kommen wir nur darauf zu meinen, wir würden Weisheit haben und unermüdlige Liebe zu den Schafen und Kraft, Konflikte durchzustehen, wenn wir nicht täglich zu den Füßen des Heilandes sitzen, der uns gesagt hat, daß nur eines not ist? Nur eines, nicht zwei, nicht mehrere! Nur eines, nicht manchmal, nicht als nette Ergänzung. Nur eines. Daß man die Arbeit getan hat, ist nicht das eine. Gottes-Dienst, Hören und Lernen zu den Füßen Jesu ist das eine, das not ist. Gib acht auf dich selbst, daß du nicht verführt wirst!

Worüber habe ich nun bisher gesprochen? Wir müssen auf uns selbst achten und nicht bloß auf unsere Lehre. Es gibt Verführungen im Amt, die uns von Jesus wegziehen. Daß das Amt selbst uns vom Herrn weglocken kann, daß wir von der Hirtenarbeit so sehr vereinnahmt werden, daß wir vergessen, daß wir Schafe sind; und daß die Arbeit den Gottes-Dienst verschlingen kann.

Der Gott, der Sie zu sich zum Dienen gerufen hat, ist im Fleisch gekommen, um zu dienen. Er weiß, was Amt und Dienst bedeuten. Er kennt die Verführungen, die Anziehungskraft, die Verlockungen. Dieser Gott, der im Fleisch gekommen ist, hat *vor* uns gedient und in völliger Hingabe an seinen Vater, seinen Herrn, gelebt. Er hat als ein Lamm gelebt, das seinem Hirten folgt, und hat uns gezeigt, wie man auf dieser Erde wandeln soll. Er hat getan, was zu tun er uns berufen hat. Er ist Ihnen im Amt vorausgegangen. Denken wir an die Geschichte von der großen Volksmenge, die Jesus folgte und in große Not geriet. Fünftausend. Und Jesus hat sie alle satt gemacht, und es blieben zwölf Körbe übrig. Ich denke, wir würden das eine erfolgreiche Amtsausübung nennen. Die Leute meinten es. Sie hielten ihn für den Propheten und wollten ihn zum König machen. Nun, Jesus *ist* König! Und er *wird* zuletzt als König in Ewigkeit eingesetzt werden. Das, was die Leute wollen, ist also auch das, was Gott letztlich will. Aber wie leicht läßt man sich an dieser entscheidenden Stelle täuschen und läßt das Amt bestimmen. Die Leute schienen bereit zu sein. Sie schienen zu wollen, was Gott will. Aber Jesu Antwort war, daß er sich allein auf einen Berg zurückzog und betete. Man würde meinen, er habe seine Gelegenheit verpaßt. Er ging weg. Warum? Weil er seinem Herrn mehr als dem Amt diente. Seine Entscheidungen waren nicht von der Gelegenheit oder Notwendigkeit bestimmt. Oder davon, daß der Zweck gut ist. Daß etwas gut ist, heißt noch nicht, daß es getan werden muß. Wenn der Tag kommt, an dem die Leute, denen Sie dienen, Sie zu etwas drängen, das Gott zu ehren scheint: Denken Sie an Jesus. *Er* ist Ihr Herr, nicht das Amt. Der Zweck und das Ziel müssen *sein* sein. Der Weg, auf dem es erreicht wird, *sein* Weg. Die Zeit, wann es geschehen soll, *seine* Zeit. Und Sie, und Sie? Sie müssen ganz *sein* sein. Lassen Sie sich nicht

von den Zielen des Amtes in Besitz nehmen, wie erhaben sie auch sein mögen. Lassen Sie sich allein von Ihrem Herrn in Besitz nehmen.

Sie wissen natürlich auch, daß sich Jesus uns gegenüber als der gute Hirte bezeichnet. „Ich bin der gute Hirte“, sagt er. Und Sie, die das Volk Gottes weiden wollen, folgen seinen Fußstapfen. Und Gottes Wort sagt, „Ihr, die ihr ein Bischofsamt begehrt, begehrt etwas Gutes.“ Aber achten Sie sorgfältig auf den einen, dem Sie folgen. Wenn Sie auf seinen Amtsantritt sehen, merken Sie, daß er nicht mit dem Ruf angekündigt wird: „Siehe, das ist der Hirte!“, sondern mit „Siehe, das ist Gottes Lamm“.

Dies ist ein Hirte, der zuallererst wie seine Schafe ist. Er führt sie, indem er ihnen zeigt, wie man ein Lamm ist – nämlich dem Vater gehorsam. Indem er sie wie ein Lamm führte, ging er ins Leiden, in die Dunkelheit und in den Tod. Dies war ein Lamm, das von seinem Hirten verlassen war. Das sind schwerlich glänzende Ergebnisse für ein Amt. In der Tat sieht er ein wenig wie ein dummes Schaf aus. Von Schafen, die ihrem Hirten folgen, nimmt man an, daß sie beschützt sein sollten. Dieses Schaf war folgsam, und wurde in den Tod geführt. Wenn der große Hirte ein Lamm wurde, um sich der Schafe Gottes anzunehmen, dann dürfen Sie und ich niemals vergessen: Das ist es, was wir sind. Wir sind zuerst und vor allem Lämmer. Jeder Hirte, der vergißt, daß er selbst ein Lamm ist, das ständig die Fürsorge des guten Hirten braucht, ist ein sehr gefährlicher Unterhirte.

Zweitens sehen gute Hirten manchmal wie dumme Schafe aus, wenn sie dem großen Hirten folgen. Von einem Gemeindeglied in Collinsville, Illinois, wo ich Pastor war, wurde mir einmal gesagt: „Es ist ganz schön dumm zu meinen, wir müßten wirklich ALLES aufgeben, um Jesus zu folgen. Das meinen Sie doch nicht ernst!“ Und ich wurde daran erinnert, daß wir in seiner Nachfolge manchmal an Stätten des Leidens, der Finsternis und des Todes geführt werden. Lassen Sie sich nicht irreführen von Leuten die meinen, in der Nachfolge Gottes sei immer alles voller Erfolg und Glanz und Gloria. Sehen Sie sich an, was die Hand Gottes mit dem Lamm Gottes gemacht hat. Doch während Sie sich in Ihrem Amt an solchen Stätten der Finsternis und des Todes wiederfinden, weil das Lamm Gottes (dem Sie folgen) selbst durch solche Gottverlassenheit gegangen ist, werden Sie in Ihrem Amt *niemals* auf sich allein gestellt oder im Stich gelassen sein. Wie dunkel es auch sein mag – Sie werden immer einen Hirten haben, und Sie werden niemals allein sein.

In Matthäus 4 sehen wir den Kampf zwischen dem von Gott aufgetragenen Werk und dem Gottesdienst. Der Geist hat Jesus in die Wildnis geführt, damit er vom Teufel versucht würde. Und der Teufel führt Jesus auf einen hohen Berg und zeigt ihm die Reiche dieser Welt. „Ich werde dir die Welt geben, wenn du niederfällst und mich anbetest“, sagt Satan. Stellen Sie sich das einmal vor: Er bietet Jesus das an, was sein Herz will – die Welt. Die Schrift sagt, daß Gott die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen eingeborenen Sohn gab. Der Satan bot Jesus das an, was er liebte. Jesus wollte die Welt als sein Eigentum haben. Es

war ein gutes, heiliges und gottgegebenes Begehren. Und der Feind bot ihm dessen Erfüllung an. Doch Jesus ließ es nicht zu, daß sein Werk und Auftrag seinen Gottes-Dienst auffraß. In diesem Augenblick ließ er das los, wonach er sich sehnte, und stand fest in der Anbetung Gottes, und Gottes allein. Und diese Tatsache wird uns in seinem Leben immer und immer wieder vor Augen geführt. In seinem Amt ist sein Gottes-Dienst immer gewahrt, lebendig und aktiv. Die ungeheuren Nöte des leidenden Volkes, der Druck der Menge, die Kritik an seiner Führung, der Tod seines geliebten Veters Johannes – immer wieder sehen wir, daß er sich zurückzog um zu beten, zu hören und zu gehorchen. Und das, was er die drei Jahre seines Dienstes hindurch übte, wurde am Kreuz auf die Probe gestellt – dem Ort, wo er, selbst als er von Gott verlassen war, schrie: „Mein Gott“! So daß selbst das Werk seines Todes für Sie und mich nicht seine Anbetung und Gottes-Dienst verschlang.

Liebe Brüder im Hirtenamt, es ist eine gute und edle Aufgabe, zu der wir berufen sind. Und wir sind hier, weil Gott Sie durch seinen Geist berufen hat, sein Volk in verschiedenen Aufgabenbereichen zu weiden. Das ist ein gutes Werk. Aber es ist auch ein gefährliches Werk. Es ist ein Werk, das den versucht und auf die Probe gestellt hat, dem zu dienen wir berufen sind. Es wird auch Sie auf die Probe stellen und versuchen. Seien Sie nicht überrascht, wenn es dazu kommt. Lieben Sie Ihren Herrn mehr als Ihr Amt. Lieben Sie Ihren Hirten mehr als Ihre Schafe. Und beten Sie Gott an, nicht Ihre Arbeit. Denken Sie an Paulus: „Achte auf das Amt, daß du im Herrn empfangen hast und sieh darauf, daß du es tust. Achte auf dich selbst.“

Eine meiner Tätigkeiten am Seminar besteht darin, daß ich als Mentor andere Berater unterstütze, die mit unseren Studenten und ihren Familien arbeiten. Eine Sache, an die ich sie dabei ständig erinnere, ist die Macht, die ihnen gegeben ist, ihren Klienten zu helfen oder zu schaden. Wann immer Sie in das zerbrochene Leben eines anderen Menschen eintreten, werden Sie für diese Person extrem wichtig. Doch die Möglichkeit zu haben zu helfen, heißt auch die Möglichkeit zu haben, großen Schaden anzurichten. Deshalb möchte ich Ihnen einige Dinge nennen, vor denen Sie sich in acht nehmen müssen, wenn Sie in das Leben Ihrer Leute eintreten. Und dann möchte ich meinen Vortrag mit ein paar Lektionen abschließen, die ich von dem großen und guten Hirten gelernt habe.

Nun könnten wir vieles dazu sagen, was es heißt, ein ungeeigneter Hirte zu sein. Doch eins der wichtigsten Dinge finden wir in Hesekiel 34, wo wir von den Hirten Israels hören, die sich selbst auf Kosten ihrer Herde weideten. Das waren Leute, die von Gott dazu berufen waren, für seine Schafe zu sorgen. Stattdessen gebrauchten sie die Schafe für ihre eigenen Zwecke. Es heißt, sie tranken die Milch der Schafe, kleideten sich mit ihrer Wolle und aßen ihr Fleisch. Mit anderen Worten, sie nahmen, was immer die Schafe zu bieten hatten, und gebrauchten es für sich selbst.

Nun ist es das naheliegendste Beispiel aus der Tätigkeit eines Pastors, wenn er die Schafe, um die er sich kümmert, zu seiner eigenen sexuellen Befriedigung benutzt. Und das kommt viel zu häufig vor. Doch geschieht ähnliches leicht auch auf viel subtilere Weise. Es ist leicht für uns, uns von anderen emotional zu „nähren“, um uns geliebt, wichtig oder weise zu fühlen. Wir können jemandem bestimmte Fragen stellen, um uns angenehm zu erregen oder Informationen über Dritte zu bekommen. Doch jedesmal, wenn ein Pastor eine Beziehung daraufhin anlegt, eine Lust oder ein Bedürfnis in sich selbst zu stillen, hat er sich als untauglicher Hirte verhalten.

Eine andere Weise, wie wir untaugliche Hirten werden können, ist der Versuch, andere dazu zu bringen, daß sie sich allein von uns „nähren“ sollen. Nun werden die, die zu uns um Hilfe kommen, es sicherlich nötig haben, sich von uns zu nähren. Im wesentlichen wird es darum gehen, daß wir für sie wie eine tischfertige Mahlzeit sind – wie gebrochenes Brot und eingeschenkter Wein. Die Schwachen brauchen es, daß wir stark sind, die Törichten, daß wir weise sind, die Zweifelnden, daß wir Glauben haben. Und das ist gut und richtig. Aber ich stelle fest, daß solch eine Arbeit sehr verführerisch sein kann. Denn wir könnten dadurch meinen, wir allein wären in der Lage, solche Dinge angemessen zu geben. Und irgendwie kommen uns die Gaben anderer Glieder am Leibe Christi im Vergleich damit dann allmählich blaß und dürrig vor. Zu begreifen, wie *wichtig* wir sind in einem zerbrochenen Leben, und zu meinen, daß wir *nötig* sind – dazwischen gibt es einen sehr feinen Unterschied. Wenn wir anfangen zu denken, daß wir nötig sind, fangen wir an, den Platz des Einen einzunehmen, dem zu folgen wir berufen sind. Wir dürfen niemals die Herzen anderer für uns selbst mit Beschlag belegen, sondern sollen sie Gott übergeben. Leute kommen zu uns und sind hungrig nach Dingen wie Liebe, Hoffnung, Wahrheit und Glaube. Aber wir sind es nicht, die solche Sehnsucht in ihnen wecken, und wir können sie letztlich auch nicht stillen. Durch unser Leben können wir ihnen eine Kostprobe von dem einen geben, der uns gebraucht, um sie zu sich zu ziehen. Aber Gott helfe uns, wenn hungrige Schafe am Ende ihrer Suche nur uns finden. Wir sind Diener des guten Hirten. Und wir sind immer dann untaugliche Diener, wenn es uns nicht gelingt, auf die Erfüllung zu verweisen, die allein in Jesus Christus wohnt.

Eine letzte Weise, wie wir untaugliche Hirten sein können ist, wenn wir den guten Hirten auf irgendeine Art falsch darstellen. Im zehnten Kapitel des Johannesevangeliums spricht Jesus von sich selbst als dem guten Hirten. Diese Aussage folgt auf viele Beispiele untauglichen Hirtendienstes durch die Pharisäer. Sie waren untauglich, weil sie Gegner Jesu und seiner Botschaft waren, und weil sie versuchten, seinen Einfluß im Leben anderer zu zerstören. Ja, sooft wir den guten Hirten falsch darstellen, sind auch wir Gegner seiner Botschaft geworden. Wo immer Sie und ich uns von Dingen wie Status, Reputation, Stolz, Lob, Geld oder Macht nähren, werden wir gefährlich. Wie sehr wir auch glauben mögen, wir sprächen die Wahrheit: wenn wir Erbarmen und Mitleid

vernachlässigen, werden wir gefährliche Hirten. Wo wir uns nicht um unseren eigenen Gehorsam bemühen, zerstören wir den Einfluß Jesu im Leben anderer. Und das Wort Jesu an die untauglichen Hirten seiner Tage ist: „WEHE!“ – was im wesentlichen ein Ausdruck von Trauer ist. Das heißt, wo immer Sie oder ich als untaugliche Hirten im Leben anderer wirken, schaffen wir dem Herzen des Vaters große Trauer.

Aus einer Vielzahl von Lektionen, die ich von diesem guten Hirten lernen durfte, möchte ich ihnen jetzt einige weitergeben, und zwar vier.

1. Die erste Lektion, die ich von unserem großen und guten Hirten gelernt habe, ist die der Demut. Die Schrift sagt in Philipper 2: „Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt. Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz.“ Das Lamm Gottes hat sich mit denen identifiziert, die verflucht waren, und ihnen gedient.

In meinem Arbeitsgebiet würden wir sagen, daß es anormal ist, sich mit einer verfluchten Sache zu identifizieren. Und ich vermute, daß Sie so wie ich Leute bevorzugen, zu denen Sie sich von Natur hingezogen fühlen. In einer Gruppe von Leuten werden Sie, wenn Sie die Wahl haben, die bevorzugen, die sich ordentlich waschen, verhältnismäßig intelligent und fähig sind, normale Beziehungen zu anderen Menschen zu unterhalten. Jesus Christus hat sich mit denen identifiziert, deren Persönlichkeit oder die Tatsache, daß sie anormal waren, sie von anderen abgrenzte. Er hat sich mit denen identifiziert, die von Dämonen besessen waren, den Blinden, Kranken und Toten. Um die zu erreichen, die sich von den Lebenden abgeschnitten fühlen, wurde er selbst aus dem Lande der Lebendigen abgeschnitten. Es ist nicht unsere Natur, das zu tun. Sie und ich weichen zurück, wenn wir die sehen, die leiden. Verbrechen, Krankheit, Hinfälligkeit und Tod stoßen uns ab. Wir haben eine Aversion gegen die Gequälten, die Absonderlichen und Unannehmbaren. Ich erinnere mich, wie ich vor Jahren Klienten gesehen hatte, die als Kinder sexuell mißbraucht worden waren. Ich bin niemals mißbraucht worden und weiß, welches Privileg es ist, daß mein Geist völlig frei ist von irgendwelchen Erinnerungen solcher Art. Ich kann durch das Leben gehen ohne jemals zu fürchten, daß eine solche Erinnerung an die Oberfläche meines Bewußtseins hochsteigt oder durch irgend etwas in meiner Umgebung ausgelöst wird – denn sie existiert einfach nicht. Eine Person, die in meinen Anfangsjahren zu mir kam, war eine Frau, die als Kind schrecklich sexuell mißbraucht worden war. Und während durch die Beratung eine Verbindung zu ihr entstand, stellte ich fest, daß ich selbst nur ein kleines Stück von dem Trauma erlebte, das sie erfahren hatte. Ich mochte diese Gefühle und Gedanken nicht. Und ich kämpfte mit mir selbst – diese Art von Arbeit will ich nicht tun; ich will diese Bilder nicht in meinem Gehirn haben, die eine solche Wirkung auf mich haben.

Genau das aber ist die Gesinnung Jesu: Er, der Gott ist, unberührt vom Schlamm und Morast der Sünde, hat nicht überlegt, was das wäre, das er festhalten müßte, sondern wurde wie ein Diener und ließ sich selbst denen gleich machen, denen er diente.

Jemand hat mich mal gefragt: „Kommt es nach all diesen Jahren manchmal vor, daß Ihr Kopf durcheinanderbringt, wo Ihre eigenen Erinnerungen aufhören und die von anderen anfangen?“ Das ist eine großartige Frage. Und ich muß Ihnen sagen, die Antwort ist: „Ja“. Manchmal geraten mein Kopf und meine Gefühle durcheinander, und Gefühle und Gedanken kommen eher aus meiner Identifikation mit anderen, die Traumata überstanden haben und denen zu dienen ich berufen bin, als aus meiner eigenen Erfahrung. Nur in der Kraft Christi können wir uns demütigen und mit denen identifizieren, deren Natur oder Erfahrung oder Lebensgeschichte anders ist als unsere eigene. Aber wenn wir diesem guten Hirten folgen wollen, müssen wir *diesen* Weg gehen. Denn so hat er selbst seinen Hirtendienst getan. So sehr hat er sich mit denen, die zu versöhnen er gekommen ist, identifiziert, daß er ein Lamm geworden ist.

Es gibt noch einen zweiten Bereich, in dem ich diese Demutslektion gelernt habe. Der Hirte, nach dem wir uns sehnen, hat von sich selbst nichts hergemacht. Er hat sich der Dinge entäußert, die ihm Ansehen verschafften. Er hat keine Anerkennung verlangt und sich nicht darüber beklagt, daß Nazareth für seine großartigen Fähigkeiten ein zu begrenzter Wirkungsbereich war. Er hat niemals die, die unter ihm waren, dominiert. Es ist sehr traurig, aber deshalb nicht weniger wahr, daß wir in den letzten Jahrzehnten von der Vorstellung angesteckt worden sind, größer sei besser, mehr sei besser als weniger, und göttliche Verehrung gebühre solchen Dingen wie Status, Geld und Macht. Nun bin ich nicht so närrisch, daß ich behaupten wollte, größer sei immer schlechter oder mehr immer schlecht, oder Status, Geld oder Macht seien von Natur aus böse. Was ich allerdings meine, ist, daß diese Dinge irdisch sind, daß sie vergehen, und daß sie gewiß unsere göttliche Verehrung nicht verdienen.

Ich glaube, daß mir meine Frau diese Art der Demut vorgelebt hat. Unmittelbar nach unserer Hochzeit wurden Artikel von ihr in der Zeitschrift 'Leadership' („Führung“) und einigen anderen veröffentlicht. Sie hätte es damals schaffen können, eine große Schriftstellerin zu werden. Ich denke, sie kann es noch werden und hoffe, daß sie es wird. Aber wir waren zu jener Zeit gerade dabei, Babys zu bekommen – das heißt sie war es. Und sie ließ die Gelegenheit aus, sich in der akademischen Gesellschaft und Welt einen Namen zu machen, und machte sich stattdessen einen Namen bei ihren Kindern: Mammi.

Verstehen Sie mich richtig: Sie ist vernarrt in ihre Kinder, aber sie liebte auch ihre Arbeit. Es war für sie nicht leicht, so zu entscheiden. Sie schlug sich auch mit der Tatsache herum, daß Gott ihr Gaben gegeben und sie dazu berufen hatte, auf literarischem Gebiet etwas zu schaffen. Es schien ziemlich verwirrend, daß er nun von ihr verlangen würde, das nicht zu gebrauchen, was er ihr so offensichtlich gegeben hatte. Genau an dem Punkt aber hat sie etwas davon

gelernt, eine Sache, die gut ist und auf die sie ein Recht hat, um anderer willen sein zu lassen. An dem Punkt hat sie gelernt, daß Gott sie in der Tat dazu berufen hat, in ihrem Leben einiges zu leisten, das außerordentlich ist; aber daß er sie auch berufen hat, außerordentlich im Gewöhnlichen zu sein, heilig zu sein in niedrigen Stellungen, liebevoll mit kleinen Menschen, ohne Anerkennung und ohne Applaus. Das ist eine Lektion, die wir beide immer wieder lernen müssen. Nicht nur mit kleinen Leuten, sondern mit begriffsstutzigen Leuten und gemeinen und schwierigen und widerspenstigen. Aber wenn wir diesem Hirten folgen wollen, müssen wir lernen, daß Größe nicht aus dem kommt, was wir haben und nicht aus dem, was wir tun. Wahre Größe kommt aus der Freiheit, auf sein Geheiß hin das beiseite zu legen, was wir haben und was wir tun, um das Schaf, das er gerade vor uns hingestellt hat (was für eins es auch immer sein mag), zu lieben und ihm so eine Kostprobe der Liebe Gottes zu geben.

2. Ein zweite Lektion, die ich von diesem Hirten über die Jahre hinweg gelernt habe, ist die der Zurückhaltung. Zurückhaltung meint die willentliche Einschränkung seiner selbst. Lassen Sie mich ein Beispiel geben: Jedes Jahr besuchen meine Frau und ich meinen Bruder und meine Schwägerin, um zusammen zu einem American Football-Spiel an der staatlichen Universität von Michigan zu gehen. Und jedes Jahr gehen wir zu einem bestimmten Laden, um Eisblöcke für die Kühlboxen zu kaufen. Dort ist ein junger Mann, der geistig behindert ist. Er ist sehr nett, aber langsam, und er scheint für die meisten Leute mehr eine Plage zu sein als eine Hilfe. Eines Tages, als wir zu dem Laden kamen, hörte ich ihn die Leute fragen: „Kann ich Ihnen helfen?“ Und jedesmal sagten die Leute Nein, während sie an ihm vorbeieilten – er war im Weg. Dann kam er zu mir: „Brauchen Sie Hilfe?“ Und auch ich sagte: „Nein“. Darauf sagte er: „Sind Sie sicher? Jeder, der vorbeigeht, sagt Nein.“ Ich stand da und sagte: „Ja, ich brauche Hilfe.“ Darauf lud er die Tüten mit dem Eis sorgfältig in das Auto. Er tat es sehr langsam und bedächtig. Als er fertig war, legte er den Kopf schief und fragte: „Habe ich es gut gemacht?“ „Ja, Sie haben es gut gemacht.“ Da sagte er zu mir: „So viele Leute sind ärgerlich auf mich, weil ich es nicht gut mache.“ Und er schaute mich an und sagte: „Vielen Dank, haben Sie einen guten Tag“. Als ich nach Hause fuhr, war ich ziemlich aufgewühlt. Ich bat Gott, mich aus dieser kleinen Begebenheit etwas lernen zu lassen, weil ich dachte, daß ich darin seine Stimme gehört hatte. Dieser Mann leidet auf eine Weise, die ich in meinem Leben niemals erlebt habe. Täglich begegnet man ihm mit Zorn, Unzufriedenheit und Verärgerung. Aber Gott rief mich an jenem Tag dazu, mich selbst zurückzuhalten – mit meinem Können und meinen Fähigkeiten, meiner Unabhängigkeit und meinem Verstand – um jemandem, der leidet, Würde, Wertschätzung und Achtung zu erweisen. Und ich dachte bei mir selbst, ist das nicht ein Bild für die Menschwerdung Gottes? Sagt er nicht zu mir: „Dies ist eine winzige Kostprobe dessen, was ich für dich getan habe?“ Gott vom wahrhaftigen Gott – ein Baby! Unendliche Weisheit – ein kleiner Junge. Der Weltenschöpfer – ein Zimmermann. Der Herr der Meere – in einem

Boot. Das ewige Leben – tot und begraben. Und ich hatte mich nicht zurückhalten wollen zugunsten eines Mannes, der geistig zurückgeblieben ist! Jesus sagt zu uns: „Warum nennt ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage?“ Ich sage: „Ich liebe Jesus“, und sage: „Ich bin ein lutherischer Pastor“ – und dann drehe ich mich um und bin ungeduldig oder unduldsam mit einem Menschen, dessen Geist verfinstert ist oder verwirrt, oder von Angst erfüllt? Wenn ich diese Lektion der Zurückhaltung nicht gelernt habe, werde ich im Umgang mit einem, der ein Trauma überlebt hat, nicht warten, bis er das Unaussprechliche ausspricht. Ich werde das wiederholte Versagen eines Süchtigen nicht ertragen – es sei denn, ich habe die Lektion der Zurückhaltung gelernt. Ich werde es ablehnen, mit jemandem, der krank ist und stirbt, durch das finstere Tal des Todes zu gehen – es sei denn, ich habe die Lektion der Zurückhaltung gelernt. Die Hirtenarbeit verlangt oft, daß wir die Zahl unserer Worte beschränken, weil Menschen, die leiden, mit einem Ansturm von Worten nicht zurechtkommen können.

Wir müssen uns mit der Lautstärke unserer Stimme, der Plötzlichkeit unserer Bewegungen und der Stärke unserer Gefühle zurückhalten, wenn wir Raum für die Erschrockenen, Leidenden, Traumatisierten, Kranken und Sterbenden machen wollen. Wenn wir vor der Notwendigkeit stehen, uns in irgendeiner Weise zurückzuhalten, sagen wir oft: „Wir sollten uns nicht treffen. Ich kann das nicht.“ Ich weiß nicht, woher die Idee kommt, daß wir nur das tun sollten, was unserer Natur entspricht oder uns leicht fällt. Ich selbst bin ein schneller Denker, und habe ein schnelles Mundwerk. Ich habe viel Energie und könnte noch viel länger weiterreden – aber Ihr Komitee hat sichergestellt, daß ich es nicht tue. Mein Hirte hat mich gelehrt, daß ich seine Schafe nicht weiden kann, indem ich einfach tue, was meiner Natur entspricht. Das, was unermesslich ist, ist in ganz kleiner Verpackung zu uns gekommen. Wenn wir ihm folgen wollen, müssen auch wir die Lektion der Zurückhaltung lernen, um seinen Schafen Leben und Licht zu bringen.

3. Die dritte Lektion, die ich von dem guten Hirten gelernt habe, ist die des Dienens. Wir sind ausgebildet, andern zu dienen. Wir üben Seelsorge, wir kümmern uns um die Schafe, wir weiden sie, wir lehren. Indem wir das tun, dienen wir anderen. Ich glaube aber, daß der Dienst, zu dem uns der große Hirte berufen hat, über das hinausgeht, wozu wir ausgebildet worden sind. Matthäus 25 ist ein wichtiger Text. Jesus spricht über die Rückkehr in seine Herrlichkeit und über das letzte Gericht. Zu seinen Schafen, die in seine Herrlichkeit eingehen sollen, sagt er, daß die Frucht des Glaubens in ihrem Leben zu sehen war, weil sie Jesus, als er „nackt war, gekleidet haben, als er hungrig war, ihm zu essen gegeben haben, als er durstig war, zu trinken; und als er im Gefängnis war, haben sie ihn besucht“. Ihr Tun war einfach ein Ausweis ihres Glaubens. Er redet von Taten, mit denen bestimmten Leuten gedient wurde. Ich möchte gerne, daß wir uns diese Taten einen Augenblick lang ansehen.

Was meinen Sie, wie es wirklich ist, jemandem zu helfen, der wahrhaftig hungrig oder durstig ist? Nicht Leute, die einfach das Abendessen ausfallen lassen, sondern die am Verhungern sind. Leute, die hungrig und durstig sind, ja, die am Verhungern sind, sind Leute in großer Not und sehr anstrengend. Sie kümmern sich nicht um Sie. Sie denken nicht klar. Sie wollen, daß sie sofort bekommen, was sie nötig haben. Sie sind verzweifelt. Sie schreien, und sie klammern sich fest. Und wie ist es, einem Fremden zu helfen? Ein Fremder ist im Grunde jemand, aus dem man nicht schlau wird. Seine Lebensweise erscheint Ihnen fremd. Er kommt einem merkwürdig vor. Man weiß nicht, warum er das tut, was er tut. Sie können Fremden nicht wirksam helfen, solange sie sich nicht die Zeit nehmen, sie zu verstehen. Wenn Sie sich nicht mühen, sie zu verstehen, werden Sie ihnen auf eine Weise helfen, die für sie furchterregend oder anstößig ist.

Wie ist es, jemandem zu helfen, der nackt ist? Nun, nackte Leute wollen sich gewöhnlich vor uns verstecken. Sie fühlen sich anderen ausgesetzt, und wir müssen uns mit großer Sorgfalt um sie kümmern, wenn wir sie nicht blamieren wollen. Sie wollen nicht, daß Sie ihnen nahekommen. Sie wollen, daß Sie weggehen. Aber Sie können Ihre Blöße nicht bedecken, ohne ihnen nahe-zukommen. Ihre Zwiespältigkeit ist überwältigend.

Wie ist es, jemandem zu helfen, der krank ist? Kranke Leute kreisen um ihre Schmerzen; das ist alles, woran sie denken können. Ihr Interesse an Ihnen betrifft nur die Frage, wie Sie ihnen helfen können. Sie können sehr anstrengend sein! Kranke Leute leben in kleinen Welten. Kranke Leute reden über das, was weh tut. Kranke Leute wollen Ihnen die Narben und die Stiche von ihren Operationen zeigen. Sie brauchen vieles, und sind oftmals unappetitlich. Sie verlangen ständige Aufsicht.

Wie ist es, einem Gefangenen zu helfen? Sie können einem Gefangenen nicht dienen, es sei denn, Sie gehen selbst ins Gefängnis. Das heißt an einen Ort mit verschlossenen Türen und wenig Licht. Sie müssen an einen Ort gehen, wo Sie beobachtet werden, und wo es wenig Vertrauen gibt. Jesu Versöhnungswerk erforderte es, daß er sich mit den Leidenden auf der tiefsten Ebene identifizierte, und in jeder der schlimmsten Formen menschlichen Leidens. Wie der Herr, so muß der Diener sein. Das Erstaunliche ist, daß Jesus sagt, die Schafe, die das getan haben, hätten es für *ihn* getan. Er sagt nicht: „Als andere hungrig waren und ihr ihnen zu essen gegeben habt, habt ihr es für sie getan.“ Sondern er sagt: „Als *ich* hungrig war.“ Und dieses Ich definiert er so: „Was immer ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“. Die Lektion, die ich gelernt habe, ist, daß ich nicht nur dazu berufen bin, Leuten zu helfen, sondern daß ich, indem ich denen helfe, die leiden, auf irgendeine Weise, die mir noch ziemlich geheimnisvoll ist, dem einen diene, dem ich nachfolge. Jedesmal, wenn mir Leid begegnet, begegnet mir Leid, das er getragen hat. Jedesmal, wenn ich einem Fremden oder einem Gefangenen begegne, gerate ich in eine Situation, die mein Herr ausgehalten hat, während er hier war. Die Lektion

vom Dienen ist diese: Sie und ich leben in einer heiligen Verantwortung gegenüber den Leidenden, ihnen alles das zu vermitteln, was Jesus Christus für sie in seinem Leben, Tod und Auferstehung bereithält. Indem wir das tun, dienen wir dem Herrn Christus.

4. Die abschließende Lektion ist die vom Führen. Wo Jesus von sich als dem Hirten spricht, erfahren wir: Er ruft seine Schafe mit Namen und führt sie heraus.

Und er geht vor seinen Schafen her. Die Lektion vom Führen ist die, daß ich selbst dahin gehen muß, wo ich die Schafe hinhaben will, um die ich mich kümmere. Wie der Hirte geht, so gehen die Schafe. Ein Kollege hat einmal zu mir gesagt: "Wenn du jemals eine Therapie machen willst, überlege dir genau, zu wem du gehst. Denn wenn du lange genug in einer Therapie bist, wirst du deinem Therapeuten sehr ähnlich." Das ist wahr. Man identifiziert sich mit seinem Hirten. Wie der Hirte geht, gehen die Schafe. Glaube ich wirklich, daß ich einen anderen aus einem Leben voller Betrug herausführen kann, wenn ich selbst mit andauernder Sünde in meinem Leben lebe? Glaube ich, daß ich jemand anderen aus Bitterkeit und Rachsucht gegen seinen Ehepartner herausführen kann, wenn ich selbst in meinem Herzen solche Gefühle gegen meinen eigenen hege? Glaube ich, daß ich jemanden aus dem Gefängnis seiner Sucht herausführen kann, wenn ich selbst in sklavischer Abhängigkeit von etwas anderem lebe? Glaube ich, daß ich jemanden in meiner beruflichen Tätigkeit mit Würde und Liebe führen kann, wenn ich in meinem Privatleben mit den Menschen, die mir nahestehen, nicht liebenswürdig umgehe?

Ich hatte eine Klientin, die sich entschieden hatte, bei einem sehr schwierigen Ehemann zu bleiben und ihn liebenzulernen. Eines Tages fragte sie mich: „Sagen Sie, arbeiten Sie auch so hart daran, Ihre Frau zu lieben?“ Das war eine großartige Frage, die nicht nur von ihr, sondern von Gott selbst kam. Und sie stimmte mich sehr nachdenklich. Nun, meine Frau zu lieben ist wirklich nicht schwer; wir sind seit 15 Jahren verheiratet, und das hat uns unglaublichen Segen gebracht. Und trotzdem: Wenn ich diese Klientin lehren will, den Mann, mit dem sie lebt, auf christus-ähnliche Weise zu lieben, muß ich selbst ein Hirte sein, der vor seinen Schafen hergeht, und muß meine Frau in derselben Weise lieben, in der ich diese Frau lehre, ihren Mann zu lieben.

Die Lektion vom Führen besagt nicht, daß die Hirtenarbeit nur in der Vermittlung von Kenntnissen oder Fähigkeiten besteht. Sondern sie besteht darin, daß der Führer und Hirte vor den Schafen hergeht, um ihnen das Leben zu geben. Und ist das nicht genau das, was der gute Hirte für uns getan hat? Es gibt absolut nichts, was Jesus von uns verlangt, das er nicht zuerst selbst in seinem eigenen Leibe vollbracht hat. Er ruft uns, in der Wahrheit zu wandeln und ist selbst die Wahrheit. Er ruft uns, einander zu lieben, und hat selbst bis in den Tod geliebt. Er ruft uns, die Last anderer zu tragen und ist selbst unter unserer Last zerbrochen. Er ruft uns, in den Schlamm und Schmutz im Leben anderer Menschen zu treten, und ist selbst in den Schlamm und Schmutz unseres Lebens getreten. Man sagt, daß der orientalische Hirte seine Lieblingslämmer

dazu benutzt, verlorene Schafe zu sammeln. Die Lieblingslämmer haben ein solches Verlangen, nahe bei dem Hirten zu sein, daß er sie nimmt und über die verschiedenen Hügel und Weiden verteilt. Wenn er dann am Abend heimkehren will, ruft er die Lieblingslämmer, und sie rennen ihm augenblicklich nach. Und die verlorenen Lämmer folgen den Lieblingslämmern. Unser Hirte geht uns voran. Diejenigen von uns, die ihm in leitender Stellung als seine Unterhirten dienen wollen, werden so an ihm hängen, daß, wo auch immer er uns draußen auf den Bergen hinstellt, andere bewegt werden, ihm zu folgen, weil wir vorgegangen sind und den Weg gezeigt haben. Das Versöhnungswerk Christi hat von ihm verlangt, daß er sich auf der tiefsten Ebene mit den schockierendsten Arten menschlichen Leidens identifiziert. Wie der Herr war, so muß der Diener sein. Er, der sich mit der feindlichen Besatzungsmacht im menschlichen Herzen abgegeben hat, hat uns berufen, dasselbe zu tun. Und indem wir solche Lektionen befolgen, werden wir noch viel mehr lernen. Wo uns die Lektion von der Zurückhaltung beigebracht wird, werden wir uns an das Lamm erinnern, das Gott im Fleisch ist.

Wenn wir die Lektion von der Demut lernen, werden wir die ewige Herrlichkeit sehen, die allen Rang und Ehre in den Schatten stellt. Wenn wir die Lektion vom Dienen gelehrt werden, werden wir uns an den erinnern, der der Herr über alle ist, und der doch anderen die Füße wäscht und die Unberührbaren berührt.

Und wenn wir die Lektion vom Führen gelehrt werden, sehen wir ihn, wie er vorangeht und genau das ist und tut, wozu er uns beruft. Dem Hirten nachzufolgen bedeutet für Sie und mich, in die Gemeinschaft seiner Leiden einzutreten. Es bedeutet, daß Sie und ich wie er in den Schlamm und Schmutz der Welt hinunter müssen. In die Gemeinschaft seiner Leiden einzutreten heißt, ihn Stück für Stück völlig zu erkennen und tiefer zu lieben. Und je mehr wir willens sind, ihm in das Doppelgeheimnis von Unrecht und Leid zu folgen, desto mehr werden wir von seiner Schönheit wahrnehmen.

Und eines Tages, wenn wir die Schönheit dieser Welt verlassen, werden wir in die Schönheit seiner Welt eintreten, die kein Ende hat, und die Frage hören: „Wer ist würdig das Siegel aufzutun?“ Und die Antwort lautet: „Das Lamm Gottes ist würdig“. Und wir werden ihn von Angesicht zu Angesicht sehen und mit Tausenden und Abertausenden seiner Engel und den mit uns Erlösten in Ewigkeit singen: „Heil und Ehre dem Lamm, das würdig ist, gelobt zu werden in Ewigkeit“.

Charles P. Arand:

Die Zukunft der Kirchengemeinschaft: || Ein konfessioneller Vorschlag¹

Die Frage der Kirchengemeinschaft (oder die Angelegenheit der interchristlichen² Beziehungen, wie man zunehmend sagt), ist zum Jahrtausendwechsel zu einem dringenderen und komplexeren Thema geworden, als dies jemals im 19. Jahrhundert der Fall war, als die Ekklesiologie der Missouri-Synode durch C. F. W. Walther ihre entscheidende Gestalt bekam. Die Trennungslinien waren klarer gezogen, als die Kirchen versuchten, sich im Licht der konfessionellen Erweckung im 19. Jahrhundert klar und einmütig selbst zu definieren. Das traf auf die reformierten ebenso zu wie auf die lutherischen Kirchen³. Unsere heutige Situation verlangt dringend nach einer Ekklesiologie, die auf den Grundlagen unserer Väter aufbaut und dennoch auch die zunehmend komplexe und vielgestaltige religiös-pluralistische Umgebung berücksichtigt, in der wir uns jetzt vorfinden. Denn wie wir uns selbst als Kirche Gottes verstehen, entspringt nicht nur dem Evangelium, sondern bestimmt auch, wie wir Gottes Berufung ausführen, das Evangelium denen in Gottes Haus und denen außerhalb zu verkündigen. Die Herausforderungen liegen sowohl auf der theologischen wie auch auf der pastoralen Ebene.

Der heutige Stand der interchristlichen Beziehungen der Missouri-Synode

Auf den ersten Blick sieht die Zukunft für die ökumenischen Aussichten der Missouri-Synode nicht sehr rosig aus. Momentan haben wir mit keiner anderen Kirche in den fünfzig Staaten der Union Kirchengemeinschaft, während wir in Kanada sehr wohl eine Schwesterkirche haben. Die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts hat den Bruch zwischen der Missouri-Synode und der Wisconsin-Synode gesehen, eine Spaltung innerhalb der Missouri-Synode und die Auflösung des Lutheran Council der USA, dem Missouri als Mitglied angehörte, mit dem Zusammenschluß der Evangelical Lutheran Church in America (ELCA) 1986⁴. Seit 1994 hat die LC-MS an keinem größeren ökumenischen

1 Übersetzt aus dem Amerikanischen von Armin Wenz. Das Original wurde veröffentlicht in der Zeitschrift *Concordia Journal*, St. Louis, Juli 1999, S. 239-252.

2 Im Original: „inter-Christian“ relationships. Wir übersetzen mit dem etwas ungewohnten Wort „interchristlich“ (in Analogie zu „international“), da die im Deutschen übliche Rede von „zwischenkirchlichen Beziehungen“ nicht exakt wiederzugeben scheint, was der Autor mit „inter-Christian relationships“ meint.

3 Vgl. Philip Schaff, *Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, 3 Bände, 6. Auflage, Grand Rapids 1983.

4 Der Lutheran Council in den USA „war eine Plattform für Diskussionen mit verschiedenen christlichen Kirchen und schloß längere Diskussionen mit der römisch-katholischen Bischofs-

Dialog teilgenommen. Teils lag das daran, daß Missouri mit Bedacht abgeschlossen wurde, teils daran, daß das Interesse in Missouri nicht groß genug war, um sich hineinzudrängen oder auf eigene Initiative Dialoge zu beginnen. Mit der Entscheidung der ELCA vom August 1997, volle Kirchengemeinschaft mit drei reformierten Kirchen aufzurichten – mit der Presbyterianischen Kirche von Amerika, der Reformierten Kirche von Amerika und der United Church of Christ – gerät Missouri anscheinend in die Gefahr zunehmender Isolation von der breiteren christlichen Gemeinschaft. Zu dem allen kommen die dauernden Probleme und Diskussionen um die Frage der Kirchengemeinschaft in unserer eigenen Synode, insbesondere hinsichtlich der Praxis des geschlossenen Altars⁵.

Ironischerweise passiert das alles zu einer Zeit, in der die Glieder der Missouri-Synode zunehmend in Berührung und in Gespräche kommen mit Angehörigen nicht nur aus anderen christlichen Traditionen, sondern auch mit Anhängern von nicht-christlichen Religionen. Sie reden über die Bibel beim Frühstück mit ihren Freunden. Sie treffen andere Christen in quasi-kirchlichen Organisationen (Promise Keepers, Fellowship of Christian Athletes, Campus Crusade etc.). Aber mit welchem Ziel engagieren sie sich in solchen Gesprächen? Mit dem Ziel gegenseitiger Verständigung? Oder um die Toleranz gegenüber verschiedenen Meinungen einzuüben in der Überzeugung, daß niemand die Wahrheit hat? Um andere zu einem Übertritt in unsere Gemeinden und Kirche zu bewegen? Wir müssen die ökumenische Verantwortung unserer Kirchenmitglieder ebenso ernst nehmen wie ihre evangelistische Verantwortung.

Optionen für eine ökumenische Agenda des Luthertums

Wo ist also der Ort der Missouri-Synode in der größeren christlichen Gemeinschaft? Wir benötigen dringend eine ökumenische Vision für das heutige Luthertum. Die alten Optionen reichen nicht. Wir können unsere Agenda nicht länger über den Gegensatz zur ELCA definieren. Dreißig Jahre lang haben die „Evangelical Catholics“ der ELCA und ihrer Vorgängerkirchen einen Kurs für das Luthertum gefahren, den wir entweder bekräftigt und übernommen oder verworfen und ignoriert haben. Dieser Ansatz erkennt zwei Typen des Luthertums in der Welt: ein sogenanntes „movement“-Luthertum, das im Luthertum also eine Bewegung sieht und ein „denominational“-Luthertum, das im Luthertum eine eigenständige Konfessionskirche sieht. Das erstere wird als ökumenisch und inklusiv beschrieben, das letztere als sektiererisch und isolationistisch. Beiden Sichtweisen liegt eine je unterschiedliche Anschauung des Ziels und der Absicht des Augsburgischen Bekenntnisses zugrunde.

konferenz ebenso ein wie mit den Bischöfen der Vereinigten Methodistischen Kirche in Amerika und Repräsentanten der Reformierten Kirchen Amerikas“ (Vgl. David P. Meyer, *Issues in Education* 32, Spring 1988, S. 11).

5 Im Original: „the practice of close(d) communion“.

Das „movement“-Luthertum – das vielleicht besonders herausragend, wenn nicht dominierend bis heute in der ELCA vertreten wird⁶ – behandelt die CA als ein Verhandlungsdokument oder einen Vorschlag, der nahe legt, daß die Lutheraner Bischöfe akzeptieren werden, wenn Rom das Evangelium toleriert. Das beruht auf einem hermeneutischen Ansatz in Entsprechung zur klassischen Quellenanalyse, wonach es der ursprüngliche Plan der Lutheraner war, die Korrektur einiger bischöflicher Mißbräuche in ihren Ländern zu verteidigen⁷. Man ignoriert hier nicht nur den Ruf Melanchthons an die Kirche, zu ihrem katholischen Kern zurückzukehren und damit den Ruf zur Umkehr in der Lehre gegenüber der römischen Partei, sondern auch den Charakter der CA als Bekenntnis des Glaubens. Tatsächlich schreibt man hier einen bestimmten Moment in der Geschichte der CA fest und macht diesen zur Norm für die Interpretation des redaktionell überarbeiteten Dokuments, ohne große Aufmerksamkeit für den nachfolgenden Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der CA. Man ignoriert den Übergang des Dokuments von einer Apologie zu einem Bekenntnis. Folgerichtig wird CA 28 zum Ausgangspunkt für die Interpretation des Ganzen (auf Grund dessen, daß dieser Artikel früher erstellt wurde)⁸. Aber diese Sichtweise verwechselt die zeitweise Priorität in der Erstellung eines Artikels mit der Struktur und der Absicht des abgeschlossenen Dokuments⁹.

„Denominational“ Luthertum – welches man der LCMS und Teilen der alten LCA und ALC zuschreibt – sieht die CA als Scheidungsurkunde, welche die Lutheraner in Augsburg der römisch-katholischen Kirche ausstellten¹⁰. Damit wurde mit der Veröffentlichung der CA die Welt Zeuge der Geburt einer neuen Kirche, einer konfessionellen Kirche. Die Anhänger dieser Interpretation tendieren dazu, die Kontinuität der lutherischen Kirche mit der mittelalter-

6 Diesem Ansatz verpflichtet ist das Buch von *Gritsch und Jenson*, *Lutheranism. The Theological Movement and Its Confessional Writings*. An den Seminaren der ELCA ist dieses Buch die am weitesten verbreitete Einleitung in die Bekenntnisschriften. Vgl. auch *William Lazareth*, *The Ministry of God: One Divine Office in Various Human Forms*, Vortrag anlässlich der Konferenz „Called to Faithfulness“ in St. Olaf, Minnesota, 7. Juni 1990, S. 1-23; *George Lindbeck*, *Ecumenical Directions and Confessional Construals*, Vortrag anlässlich der Konferenz „Called to Faithfulness“ in St. Olaf, Minnesota, 7. Juni 1990, S. 3-4; *Wilhelm Maurer*, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, 2 Bände, Gütersloh 1976/1978; *Richard J. Neuhaus*, *Augsburg and Catholicism: Healing the Reformation Breach*, in: *Theology Today* 37 1980, S. 295-305; *Michael Root*, *The Augsburg Confession as Ecumenical Proposal: Episcopacy, Luther, and Wilhelm Maurer*, in: *Dialog* 1989.

7 Mit diesem Ziel verfaßten die Lutheraner ein Thesenpapier über die Mißbräuche in der Kirche, das wir mit einem Begriff aus dem 18. Jahrhundert die „Torgauer Artikel“ nennen. Sie wiederum sind die Grundlage für die Artikel 22-28 des Augsburgischen Bekenntnisses.

8 Vgl. *John Reumann*, *Lutherans in Ecumenical Dialogue*, S. 205, Anm. 27.

9 Als Widerlegung von Maurers These auf historischer Grundlage vgl. *Robert Goeser*, *The Historic Episcopate and the Lutheran Confessions*, in: *Lutheran Quarterly* 1, 1987, S. 214-232.

10 Das wurde zum Ausdruck gebracht von *C. F. W. Walther*, *Die Concordienformel, ein herrliches Denkmal der gnädigen Aufsicht Gottes über unser theures evangelisch-lutherisches Zion*, in: *Denkmal der dritten Jubelfeier der Concordienformel im Jahre des Heils 1877, St. Louis 1877*, S. 232.

lichen und besonders der alten Kirche zu ignorieren oder zumindest zu vernachlässigen. In gewisser Weise werden sie der Geschichte nicht gerecht. Entsprechend beginnen die Autoritäten, die von diesen Lutheranern zitiert werden, typischer Weise bei Luther und springen zu C. F. W. Walther und F. Pieper, statt bei Irenaeus, Athanasius, den Kappadoziern oder Augustinus zu beginnen. Indem man die Aufmerksamkeit auf die Diskontinuität des Luthertums gegenüber der Vergangenheit lenkt, wird ein Pfad in die Zukunft eingeschlagen, auf dem das Luthertum seine separate Existenz fortsetzt. Sicher, andere können ihm beitreten, aber es gibt keinen Imperativ, den Bruch des 16. Jahrhunderts zu heilen.

Beide Ansätze bieten weder ein angemessenes Verständnis des Augsburgischen Bekenntnisses noch eine angemessene Einschätzung darüber, wie die Lutheraner heute ihren konfessionellen Standpunkt, der 1530 in Augsburg gebildet wurde, zum Ausdruck bringen sollen. Sicherlich enthalten beide Sichtweisen ein Körnchen Wahrheit, die sie zwingend machen. Aber wenn die eine Wahrheit zu Lasten der anderen überbetont wird, so riskieren beide Sichtweisen die Zerstörung ihrer jeweils eigenen Wahrheit. Positiv gewendet ist die Anschauung vom Luthertum als einer bekennenden Bewegung die Bekräftigung, daß das Luthertum etwas zur größeren christlichen Gemeinschaft beizutragen hat. Negativ gewendet nimmt man hier jedoch in Kauf, daß das Luthertum irgendwie defizitär ist und entweder die Bischöfe oder die Kirchenordnung oder die Tradition zur Vervollkommnung und zum vollen Kirchesein braucht. Aber nur das Evangelium kann das Kirchesein der Kirche gewährleisten. Auf der anderen Seite ist auch die Anschauung, als ob das Luthertum im 16. Jahrhundert vor allem Kirchenspaltungen nach allen Seiten hin im Sinn hatte, keine angemessene Interpretation der Geschichte. Positiv zu werten ist hier die Bekräftigung, daß das Luthertum zurecht den Titel „Kirche“ trägt. Negativ schlägt jedoch zu Buche, daß das Letzte, was die Bekenner wollten oder suchten, ein wie auch immer gestalteter Isolationismus ist oder eine sektiererische Haltung, welche die größere christliche Gemeinschaft und Tradition ignoriert.

Ein konfessionell-ökumenischer Vorschlag

Gefragt werden muß, ob diese beiden sich gegenseitig ausschließenden Ansätze die einzigen Möglichkeiten eines Verständnisses der CA und damit der ökumenischen Agenda des Luthertums sind oder ob es tatsächlich eine weitere Alternative gibt. Für das 21. Jahrhundert brauchen wir eine frische Herangehensweise an die ganze Angelegenheit der inter-christlichen Beziehungen. Zur Zeit gibt es einen erschreckenden Mangel an Selbstvertrauen in der lutherischen Theologie, der einhergeht mit einer Identitätskrise. Es gibt heute Lutheraner, die Wittenberg verlassen und nach Rom rennen oder nach Konstantinopel, Genf oder Canterbury oder nach Pasadena um dort jeweils ihre theologischen, liturgischen und kirchlichen Schätze zu finden. Die Beschlüsse der

ELCA-Synode von 1997 spiegeln etwas von einer schizophrener ökumenischen Identitätskrise wider. Stehen wir nun näher bei den Episkopalen und Reformierten Kirchen? Die Antwort scheint „Ja“ zu lauten. Gibt es zwischen den römischen Katholiken und den Lutheranern Unterschiede im Verständnis des Evangeliums? Die Antwort scheint „Nein“ zu lauten.

Als Missouri-Synode aber können wir nicht einfach über das lamentieren, was in der ELCA passiert ist, und uns in eine konfessionelle Einsiedelei zurückziehen, die sich entweder in trappistischem Schweigen oder im murrenden Selbstgespräch übt. Auch macht es keinen Sinn, jenseits der Hörweite anderer schreiend unser Bekenntnis abzulegen. Es ist die Zeit gekommen, daß die Missouri-Synode ihre eigene ökumenische Vision entwirft und den eigenen Ort und die Beziehungen zur Gesamtchristenheit bestimmt. Wenn wir uns dieser Aufgabe verweigern, werden andere sie für uns tun oder wir werden auf der Bühne der Weltchristenheit schlicht irrelevant werden. Das wäre Sünde, denn es gibt so viele Möglichkeiten für die Missouri-Synode, die eigene Theologie anderen mitzuteilen. Angesichts des zersplitterten Zustandes der Christenheit in Amerika stellt sich die Frage, was unsere Ziele für inter-christliche Beziehungen sein sollten. Betrachtet man die Möglichkeiten unserer Kirche, die Theologie anderer Kirchen in der Welt mitzugestalten selbst dann, wenn diese Mitglieder des Lutherischen Weltbundes sind, was sollten dann unsere ökumenischen Ziele sein?

Diese Fragen machen eine Hinwendung zu unseren grundlegenden Prinzipien nötig. Für Lutheraner heißt das, daß wir uns unseren Bekenntnisaussagen zuwenden müssen. Aber wir können nicht erzwingen, daß diese schon unsere spezifischen Fragen beantworten. Wenn wir das Bekenntnis von unseren Fragen des 21. Jahrhunderts her betrachten, gehen wir das Risiko ein, daß wir relativ wenige Texte finden, die uns in der aktuellen Situation helfen können, denn die Bekenntnisse beschäftigten sich nicht mit unserer Situation. Schlimmer noch, weil unsere Fragen unser leitendes Interesse bestimmen, können sie uns zugleich blind machen für die zentralen Aussagen und Themen der Bekenntnisse selber. Die Unterschrift unter die Bekenntnisse verpflichtet uns nicht nur zum theologischen Inhalt dieser Dokumente, sondern auch zu ihren theologischen Prioritäten und Zielsetzungen. Wie ich glaube, können wir aufgrund der theologischen Prioritäten der Bekenntnisse Schlußfolgerungen ziehen, die uns als Ausgangspunkt für unser Nachdenken über die Kirchengemeinschaft heute dienen können. In diesem Zusammenhang müssen wir folgende Aspekte untersuchen: 1. den ekklesiologischen Fokus der Bekenntnisse; 2. die konfessionellen und ökumenischen Verpflichtungen, die mit ihrer Ekklesiologie gegeben sind; 3. die Wege, diesen Verpflichtungen nachzukommen.

Die ganze Christenheit auf Erden

Wenn wir heute von der Kirche reden, besonders von der Frage der Kirchengemeinschaft, geht es sehr oft um das, was wir die soziologischen Erscheinungsformen der Kirche nennen können. Wir reden also über Gemeinden, Bezirke, Synoden, Konfessionen, Organisationen, Bewegungen. Die Bekenntnisse dagegen sprechen von der Kirche primär als einer theologischen Realität, die unterschiedliche soziologische Ausprägungen hat. Das heißt, es gibt nur die eine Kirche. Aber diese eine Kirche kann an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten und inmitten unterschiedlicher Ordnungsstrukturen erscheinen. Während die Bekenntnisse den Begriff „Kirche“ für beides verwenden, so ist es doch die Kirche als theologische Realität, auf die sich ihr Interesse und ihr Anliegen richtet.

Die soziologischen Ausprägungen

Die Bekenntnisse haben über die soziologischen Dimensionen der Kirche und die Kirchenpolitik wenig zu sagen. Üblicherweise verweisen sie auf diese Dinge als auf die „äußerliche Gesellschaft“ (Ap VII, 3), „Gesellschaft äußerlicher Zeichen“ (Ap VII, 5.12), „externa politia“ (Ap VII, 13), „societas externorum signorum“ (Ap VII, 19). Man gebraucht den Begriff „Kirche“ für Kirchgebäude oder kirchliche Verwaltungseinheiten (so in der Vorrede zu den Schmalkaldischen Artikeln), die in der Größenordnung von Ortsgemeinden (Ap IX, 2) bis zu Provinzial- oder Territorialkirchen (SA Teil II, 4. Art.) und Nationalkirchen (Tract. 12; Ap XXII, 4) reichen. Man gebraucht das Wort „Kirche“ auch als Bezeichnung für die evangelische „Partei“ ebenso wie für die römischen Gemeinden, die Lateinischen Gemeinden (Ap XXII, 4), die Westkirche (Tract. 4) und die Griechische Kirche (Ap. X, 2). Diese alle werden quasi im Vorübergehen erwähnt, ohne daß sie einer ausführlichen Diskussion gewürdigt würden¹¹.

Gewiß spielen die soziologischen Erscheinungsformen der Kirche und ihre Ordnungsstrukturen eine wichtige Rolle. Die Entscheidung für eine bischöfliche oder kongregationalistische Kirchenordnung, eine zentrale oder dezentrale, ist wichtig für die Frage, wie der Auftrag der Kirche am besten ausgeübt werden kann. Aber diese Entscheidung definiert nicht das Wesen der Kirche. Die Bekenntnisse betonen, daß diese „äußerlichen Gesellschaften“ und „äußerlichen Verbindungen“ nicht zur Definition der Kirche gehören. Wenn es schließlich um die Frage nach dem Wesen und der Einheit der Kirche geht, sind dies periphere Fragen. Ob sich die Kirche als Gemeinde, Synode oder Konfessionskirche manifestieren sollte, ist vielleicht eine Entscheidung, die man am besten vernünftig im Licht der jeweiligen Situation fällt, in der die Kirche sich

11 Vgl. Arthur Carl Piepkorn, „What Do the Symbols Have to Say about the Church,“ in: *Concordia Theological Monthly* 26, 1959.

zu jeder Zeit vorfindet. Diese Dinge ändern sich mit der Zeit. Man hat darauf hingewiesen, daß wir möglicherweise in eine nach-konfessionskirchliche Zeit eintreten und Zeugen einer grundlegenden Neustrukturierung der Christenheit werden. Es gibt quasikirchliche Organisationen und Bewegungen. Was auch immer geschieht, es muß daran erinnert werden, daß diese Angelegenheiten solche von vorletzter und nicht letzter Bedeutung sind.

Die theologische Wirklichkeit der Kirche.

Wenn sich die Bekenntnisse also der Kirche und ihrer Gemeinschaft zuwenden, worauf genau zielen sie ab? Die Antwort ist so überraschend wie offensichtlich. Das trifft besonders zu, wenn man die Texte in den Bekenntnissen betrachtet, die eine ausführliche Behandlung des Themas Kirche bieten. Der ganze Fokus richtet sich auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche auf Erden. Der Schwerpunkt der Texte liegt auf der Ausdehnung, Erhaltung und Einheit der einen Kirche, die der Geist sammelt. Diese Kirche erstreckt sich durch Raum und Zeit. Ihre Einheit ist verborgen unter der organisatorischen Uneinigkeit. Sie ist nicht an eine einzelne Konfessionskirche gebunden. Sie ist nicht an die Existenz der Lutherischen Kirche – Missouri Synode gebunden. Sie ist weder begrenzt auf die Verbindung mit dem Papst, noch ist sie durch geographische Grenzen definiert.

CA VII bekennet die „eine heilige christliche Kirche“, die „alle Zeit“ sein und bleiben wird. Die Kirche wird definiert als die „Versammlung aller Gläubigen“, unter denen das Evangelium gepredigt wird. Die Grundlage dieser Definition ist im Augsburgischen Bekenntnis in den Artikeln I-VI gelegt. Die Wesensmerkmale dieser Kirche sind in den Artikeln IX-XIV dargelegt. Wie sie sich zu äußeren Zeremonien und den weltlichen Berufen verhält, wird in den Artikeln XV-XVI thematisiert. Ihre Erfüllung wird in Artikel XVII bekannt. Auch Apologie VII arbeitet den Unterschied heraus: „die Kirche ist nicht nur ein Verband mit äußeren Aufgaben und Satzungen wie andere Staatswesen, sondern sie ist in erster Linie ein Bund des Glaubens und des Hl. Geistes in den Herzen“ (Ap VII,5)¹². In den Schmalkaldischen Artikeln setzt Luther ganz offen die theologische Wirklichkeit der Kirche in Kontrast zu ihren soziologischen Erscheinungsformen. „Wir gestehen ihn (den Papisten; A. W.) nicht, daß sie die Kirche sein, und sind's auch nicht“ (BSLK 459,19f). Dann setzt er fort: „Es weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‚die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören‘“ (BSLK 459,21f).

Das alles haben wir im Katechismus gelernt. Dort lehrt Luther, daß der Geist, indem er Glauben wirkt, eine Gemeinde derer sammelt, die glauben. Darum beschreibt der Kleine Katechismus das Werk des Geistes im Gläubigen

12 Übersetzung nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde, hg. im Auftrag der VELKD vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst G. Pöhlmann, Gütersloh 1986, S. 246.

und in der Kirche mit parallelen Aussagen: er beruft, erleuchtet, heiligt und erhält. Beide Aussagereihen sind durch das Adverb „gleichwie“ eng verbunden. Indem der Geist in Individuen den Glauben schafft, sammelt er sie zugleich in die Kirche und erhält sie bei Jesus Christus. Luther spricht von der Kirche so, daß ihr überörtlicher und überzeitlicher Charakter erkennbar wird. Und wenn er gemäß dem mittelalterlichen deutschen Wortgebrauch „katholisch“ mit „christlich“ übersetzt, so geschieht das doch ohne Veränderung in der Bedeutung. Das Wort „Kirche“ ersetzt er in seiner Erklärung durch das Wort „Christenheit“. Es gibt die eine Christenheit auf Erden. Die Gemeinschaft der Heiligen versteht er als Gemein(d)e der Gläubigen¹³. Diese Kirche lebt von, ist versammelt um und zielt auf die Vergebung der Sünden („in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt“). Das ist eine weitere Ausdrucksmöglichkeit, mittels eines Hendiadyoins zu sagen, daß das eine Evangelium die eine Kirche schafft.

„Quia“ und „Quatenus“ als Wesensbestimmungen der Kirche

Sicher kann man sagen, daß das zentrale Anliegen des Bekenntnisses, wenn es um die Kirche geht, die eine, heilige, christliche Kirche auf Erden ist. Es gibt nur eine Kirche auf Erden. Und diese ist die Versammlung der Gläubigen um Wort und Sakrament. Mir scheint, genau an dieser Stelle machen die Bekenntnisse einen Vorschlag. Genauso wie das Evangelium die Kirche sammelt, gewährleistet das Evangelium die Existenz, örtliche Präsenz und Einheit der Kirche. Die Kirche als eine theologische Wirklichkeit kann als die quia-Kirche bezeichnet werden, weil sie das Evangelium in all seiner Reinheit hat. Sie ist eine ungeteilte Einheit ohne Einschränkung, weil (also „quia“) sie das Evangelium in all seiner Reinheit hat. Alle soziologischen Erscheinungsformen dieser Kirche – ob nun körperschaftliche Gemeinden, Bezirke, Synoden, Bekenntniskirchen usw. – sind Kirchen „quatenus“, so weit also und in dem Ausmaß, in welchem sie das Evangelium haben. Es gibt nur eine Kirche. Alle anderen Einheiten, die sich Kirche nennen, tun dies in einem abgeleiteten oder synekdochischen Sinne.

An dieser Stelle erhebt sich die Sorge für die Reinheit des Evangeliums in den Versammlungen der Christen. Wo Lehren oder Glaubenssätze dem Evangelium widersprechen oder es ergänzen, drohen diese, das Evangelium zu verdunkeln. Dann steht die Kirche als theologische Wirklichkeit auf dem Spiel. Die Kirche ist nur in dem Ausmaß präsent, indem das Evangelium präsent ist. Wenn das Evangelium und die Lüge Seite an Seite existieren, folgt ein Konflikt und Kampf, denn beide können nicht im Frieden koexistieren ebensowenig wie Christus und Satan. Freimütig gesprochen gilt: „Christus stimmt nicht mit Be-

13 Vgl. Thomas M. Winger, *Communio Sanctorum: Gemeinde oder Gemeinschaft?*, in: *Concordia Student Journal* 15, Easter 1992, S. 10-19.

lial überein. Denn das Bett ist zu enge, also daß der Eine hinaus fällt; und der Mantel ist zu kurz, er kann sie beide nicht bedecken ...¹⁴ Wir müssen unterscheiden, wo in der Kirche das Evangelium in seiner Reinheit herrscht und wo es angegriffen wird. Jede Gruppe, Bewegung oder Denomination kann nur als Kirche bezeichnet werden, sofern sie das Evangelium hat – und darum, weil sie das Evangelium hat. In dem Maße, wie sie eine andere Lehre hat – ein falsches Wort, welches das Evangelium korrumpiert – wird die Kirche untergraben.

Dies entspricht dem Ansatz des Konkordienbuches. Wenn es Unterschiede in Lehrfragen formuliert, dann üblicherweise hinsichtlich der Rechtfertigungslehre auf der einen Seite und hinsichtlich aller Glaubensartikel auf der anderen Seite. Die Absicht für eine solche Unterscheidung ist die Betonung der Zentralität und Bedeutung des Artikels von der Rechtfertigung als des Artikels, mit dem die Kirche steht und fällt. Ursprünglich wurde das Konkordienbuch bekannt und zitiert als *corpus doctrinae*. Die Metapher des menschlichen Körpers paßt gut. Die Rechtfertigung ist das Haupt des Körpers. Und jeder Artikel hat seinen Platz als Glied des Körpers (*articulus* = Gelenk). Während manche Artikel vom Kopf weiter entfernt scheinen als andere, so spielen sie dennoch eine wichtige Rolle. Mag ihre Verletzung oder Verlust den Körper auch nicht töten, so kann eine solche Verletzung doch andere Teile bis hin zum Kopf selber beschädigen oder verletzen. Zwar sind alle Irrtümer gefährlich für die Gesundheit, einige aber wirken sich unmittelbarer gefährlich aus als andere. Wir suchen nicht die Lehreinheit weil diese Einheit in allen Glaubensartikeln für die Existenz und Einheit der Kirche selbst wesentlich ist. Dem Evangelium kommt hier die Schlüsselrolle zu. Reinheit der Lehre aber ist wichtig für das Evangelium selbst¹⁵.

Damit vermeiden wir eine „alles oder nichts“-Haltung, die einerseits sagt: Wenn sie auch nur den kleinsten Fehler haben, sind sie vollkommen verwerflich. Oder andererseits: Wenn sie das Evangelium auch nur in einer seiner Formen haben, müssen wir sie kritiklos akzeptieren und ihren Mangel ignorieren. Wir können nicht augenblinzeln die falsche Lehre in der Mitte der anderen ignorieren. Es reicht nicht, die Haltung einzunehmen, die da sagt: Nun, ja, Schwindsucht hat sie befallen und es fehlen ihnen die Beine, nämlich Taufe und Abendmahl, aber wenigstens sind sie noch Christen.

Ein gutes Beispiel hierfür ist Luthers Einstellung gegenüber Rom. Obwohl er den Papst als den Antichristen bezeichnete, konnte Luther noch 1535 über die Römische Kirche sagen: „Es bleibt in der Stadt Rom, obwohl es ein noch schlimmeres Sodom und Gomorrha ist, die Taufe, das Sakrament, die Stimme und der Text des Evangeliums, die hl. Schrift, die Dienste, der Name Christi,

14 *Luther* zu Genesis 28,17, zitiert nach Walch, 2. Auflage, Band II, Sp. 431f.

15 Vgl. Robert Kolbs Darlegung dieser Ausdrucksweise in seinem Aufsatz *Luther's Smalcald Articles: Agenda for Testimony and Confession*, in: *Concordia Journal* 14 (April 1988), S. 119-120; vgl. auch ders., *The Christian Faith: A Lutheran Exposition*, St. Louis 1993, S. 13-14.

der Name Gottes. ... Daher ist die römische Kirche heilig, da sie den heiligen Namen Gottes hat, das Evangelium, die Taufe, etc. Wenn die im Volke sind, heißt es heilig. So wie unsere Wittenberger Bürgerschaft und wir wirklich Heilige sind, weil wir getauft sind, gemeinsam unterwiesen und göttlich berufen.“¹⁶

In dem Maß aber, in dem Rom das Evangelium vermissen ließ bzw. falsche Lehre verkündigte oder auf die Notwendigkeit der Beachtung menschlicher Rituale bestand, war Rom nicht Kirche: „Denn wo er's (der Heilige Geist) nicht predigen lässet und im Herzen erweckt, daß man's fasset, da ist's verloren, wie unter dem Bapsttumb geschehen ist, da der Glaube ganz unter die Bank gesteckt, niemand Christum für einen Herrn erkannt hat noch den heiligen Geist für den, der da heilig machet. Das ist, niemand hat gegläubt, daß Christus also unser Herr wäre, der uns ohn unser Werk und Verdienst solchen Schatz gewonnen hätte und uns dem Vater angenehme gemacht. Woran hat es denn gemangelt? Daran, daß der heilige Geist nicht ist da gewesen, der solchs hätte offenbart und predigen lassen, sondern Menschen und böse Geist sind da gewesen, die uns haben gelehret, durch unsere Werk selig werden und Gnad erlangen. Darümb ist es auch kein christliche Kirche.“¹⁷

Apologie IV bestätigt dies in unzweideutiger Weise: „Quare etiamsi vindicant sibi adversarii nomen ecclesiae, tamen nos sciamus ecclesiam Christi apud hos esse, qui evangelium Christi docent, non qui pravas opiniones contra evangelium defendunt“¹⁸.

Zusammengefaßt heißt das: wir dürfen nicht vor dem Evangelium, wann und wo immer wir es bei anderen sehen, die Augen verschließen. In dem Maße, in dem wir das Evangelium als vorhanden erkennen, anerkennen wir sie als christliche Brüder und Schwestern. Wir anerkennen, daß Baptisten und Katholiken zur Christenheit gehören im Unterschied zu Mormonen und Zeugen Jehovas. Zugleich dürfen wir die Irrtümer bei ihnen nicht übersehen (oder auch die Irrtümer auf unserer Seite), die das, was vom Evangelium in diesen Gemeinschaften, Kirchen und bei denen, die ihnen angehören, vorhanden ist, verletzen und untergraben. Heterodoxie ist nun einmal nicht Orthodoxie. Mit anderen Worten: Wir müssen die Fähigkeit entwickeln, den Weizen von der Spreu zu unterscheiden¹⁹. In einem gewissen Ausmaß haben wir diese Fähigkeit verloren oder beschlossen, uns nicht um sie zu bemühen. Unsere vielperspektivi-

16 Luthers Galaterbriefvorlesung (zu Gal 1,2), zitiert nach der Übersetzung: Martin Luther, Der Galaterbrief. Vorlesung von 1531, Hg.: Hermann Kleinknecht, Göttingen, 2. Auflage 1987, S. 34.

17 BSLK 655,11-37 (Großer Katechismus zum 3. Artikel).

18 BSLK 233,31f (Ap IV, 400). Übersetzung nach Pöhlmann, S. 244f: „Deshalb, wenn die Gegner sich auch den Namen ‚Kirche‘ anmaßen, wissen wir dennoch, daß die Kirche Christi bei denen ist, die das Evangelium Christi lehren, nicht, die verkehrte Anschauungen gegen das Evangelium verteidigen ...“

19 Vgl. J. A. O. Preus III, The Appeal of Confessional Lutheranism: Evangelical Coherence and Catholic Content, in: The Appeal of American Evangelicalism, Symposium Papers, Nr. 2, St. Louis 1992, S. 21-39.

sche, pluralistische und post-moderne Umgebung hat die Wahrheit auf eine Weise relativiert, daß Auseinandersetzungen um die Lehre und die Feststellung fehlender Lehrübereinstimmung entmutigt werden.

Dieser Ansatz in der Lehre von der Kirche – daß es *eine* theologische Realität gibt, die Kirche genannt wird und es zurecht ist aufgrund des Evangeliums, und daß alle soziologischen Erscheinungsformen der Kirche Kirche genannt werden, sofern sie das Evangelium in seiner Reinheit verkünden – legt jeder christlichen Gruppe, uns eingeschlossen, eine zwiefältige Verpflichtung auf: eine konfessionelle Verantwortung und eine ökumenische Verantwortung.

Die konfessionelle Verantwortung

Jede Gruppe, die den Anspruch erhebt, Kirche zu sein oder daß die Kirche in ihrer Mitte existiert, muß zeigen, daß das Evangelium in seiner Reinheit dort verkündet wird. In anderen Worten haben wir alle die Verantwortung, diese eine, heilige, christliche Kirche auf Erden darzustellen. Und das kann nur so geschehen, daß das Evangelium in seiner Reinheit in unserer Mitte bekräftigt wird. Charles Porterfield Krauth hat es treffend gesagt:

„Keine einzelne Kirche hat für sich gesehen ein Existenzrecht, es sei denn, sie sieht sich selbst als die vollkommenste Gestalt der Christenheit, eine Gestalt, die zurecht universal sein sollte und sein wird. Keine Kirche hat das Recht auf einen Anteil, von dem man nicht in Anspruch nehmen kann, daß er zum Ganzen gehören sollte. Jene Gemeinschaft bekennt sich selbst als eine Sekte, die auf nichts anderes mehr abzielt, als eine Kirche neben einer Anzahl gleichermaßen legitimer Kirchen zu bleiben. Jene Gemeinschaft, die nicht mit Gewißheit glaubt, daß ihre Prinzipien letztlich in der gesamten Kirche anerkannt werden können, hat nicht das Herz der wahren Kirche. Jene Kirche, die de facto katholisch sein will, beansprucht de jure universal zu sein.“²⁰

Genau das versuchten unsere lutherischen Vorfahren zu tun. Das Augsburger Bekenntnis war weder die Bitte um Tolerierung (die, einmal erfüllt, dazu führen würde, daß wir heimkehren zu Mutter Rom), noch eine Scheidungs- oder Geburtsurkunde. Die ganze Frage nach der Kirche stand auf dem Spiel. Wer war die Kirche? Die Augustana stellt fest, daß die als Römische Kirche bekannte soziologische Größe über die vorigen drei Jahrhunderte hinweg einen falschen Weg eingeschlagen hatte und so ihr Kirchesein gefährdet hatte. Die Konfessoren wollten eine Kurskorrektur vornehmen, indem sie die organisierte Kirche oder das Bekenntnis von der Kirche auf den Weg brachten, den die Alte Kirche eingeschlagen hatte. Darum verkündeten sie in der Augustana:

20 Charles Porterfield *Krauth*, *The Conservative Reformation and Its Theology As Represented in the Augsburg (sic) Confession and in the History and Literature of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia 1871, S. ix-xv.

Dies ist der eine, heilige, katholische und apostolische Glaube, der unter uns verkündet wird. Darum besteht die eine, heilige, christliche Kirche unter uns in ihrer Fülle. Mit diesem Anspruch auf Katholizität formulieren die Konfessoren eine Einladung an andere, ihre Katholizität zu bekennen, indem sie das Evangelium bekennen, wie es in den 28 Artikeln der Augustana dargelegt worden ist. Damit formulieren sie auch eine Herausforderung: Und wir hoffen, daß diese Kirche bei euch existiert (obwohl die Bekenntnisse da ihre Zweifel zu haben scheinen). Wir hoffen, daß wir euch auch als katholisch ansehen können. In der CA, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln, den beiden Katechismen und der Konkordienformel bekräftigen die Bekenner ihren Anspruch, daß die eine, heilige, christliche Kirche bei ihnen existiert. Sie tun das, indem sie 1. das Evangelium den Heiligen Schriften gemäß bekennen; indem sie 2. sich zu ihrer Übereinstimmung mit dem Lehrkonsens der Alten Kirche über die Christologie und die Trinitätslehre in den ökumenischen Glaubensbekenntnissen bekennen; indem sie 3. die alten Irrlehren und ähnliche verwerfen. Aus diesem Grund schlägt die Konkordienformel vor, daß das Augsburgische Bekenntnis neben den drei ökumenischen Symbolen als Symbol oder Bekenntnis der ganzen Christenheit akzeptiert wird. (FC SD, Vom summarischen Begriff 4). Man kann sagen: das ist die Gabe des Luthertums für die Gesamtkirche oder zumindest für alle jene, die den Anspruch haben, die eine, heilige, christliche Kirche darzustellen. Die Konfessoren teilten ihr Bekenntnis den Römischen Katholiken mit, ebenso wie dem Patriarchen von Konstantinopel, den Reformierten und den Anglikanern. Der hier bekannte Glaube war kein anderer Glaube als jener der orthodoxen Alten Kirche. Auch wir haben heute diese Verantwortung.

Die ökumenische Verantwortung

Unsere ökumenische Verantwortung erwächst aus der wahren Natur der Kirche. In der Erklärung zum Dritten Artikel im Kleinen Katechismus bekennen wir, daß der Heilige Geist die ganze Christenheit auf Erden sammelt und bei Christus erhält im rechten, einigen Glauben. Wenn das wahr ist, können wir uns nicht von anderen Christen isolieren, ohne daß wir diese Wahrheit verleugnen. Aber genauso wenig können Wahrheit und Irrtum friedlich miteinander koexistieren. Deshalb können wir keine Altar- und Kanzelgemeinschaft ohne Übereinstimmung über das rein verkündete Evangelium aufrichten. So brauchen wir einen Ansatz, der es möglich macht, die Einheit der Kirche als theologische Realität zu bekennen und zugleich den Lehrdissens zwischen den verschiedenen soziologischen Erscheinungen der Kirche festzustellen.

Die Konzentration der Bekenntnisse auf die eine, heilige, christliche Kirche auf Erden kann uns helfen, Isolation auf der einen Seite und Synkretismus oder falsche Anpassung auf der anderen Seite zu vermeiden. Wenn wir als Synode die Pflicht haben, aufzuweisen, daß die eine, heilige, christliche Kirche bei uns existiert, indem wir den Glauben dieser Kirche bekennen, ist es zugleich unser

Ziel und unsere Verantwortung, anderen zu helfen, dasselbe zu tun. Mit anderen Worten ist das Ziel unserer ökumenischen Dialoge letztlich, einander zu helfen, daß die eine, heilige, christliche Kirche jeweils so klar wie möglich in der eigenen Mitte zur Darstellung kommt. Wie soll das geschehen? Indem das Evangelium so klar und tapfer wie möglich bekannt wird. Wir dienen der kirchlichen Einheit am besten, wenn wir das Evangelium in jeder Gruppe wahrnehmen, wo es sichtbar ist, nicht, indem wir es ignorieren. Wenn volle Übereinstimmung jetzt noch nicht erreicht werden kann, es aber Fortschritte gibt, großartig! Aber das Ziel ist, daß jede soziologische Versammlung oder Gruppe das Evangelium klarer bekennt und man so in ihrer Mitte die eine, heilige, christliche Kirche besser wiedererkennen kann.

Als Glieder der einen, heiligen, christlichen Kirche konnten und wollten sich die Kessoren nicht selber von anderen isolieren, die ebenfalls dazugehörten. Sie kamen nach Augsburg um der Einheit der Kirche willen. Sie waren bereit und willens, mit anderen Christen zu reden, wann immer und wo immer sie konnten. Luthers Vorwort zu den Schmalkaldischen Artikeln, das er ein Jahr nach den Artikeln selber verfaßte, offenbart seine Zweifel, ob von einem Konzil irgendetwas Positives kommen könnte. Nichtsdestoweniger war er auch jetzt noch bereit, die ökumenische Verpflichtung aller Christen ernst zu nehmen, die darin besteht, den Glauben im Gespräch mit anderen innerhalb der Kirche zu bekennen, mit denen man nicht übereinstimmt. Die Schmalkaldischen Artikel sind seine Agenda und sein Vorschlag, auf deren Basis man diskutieren konnte und woran man unbedingt festhalten wollte. Die Konkordienformel erwuchs aus sich über zwei Jahrzehnte hinziehenden ökumenischen Gesprächen.

Darum ist unser primäres ökumenisches Ziel nicht die Schaffung und Aufrichtung der wahren Einheit der Kirche, denn diese ist vorgegeben. Auch ist unser primäres Ziel nicht notwendigerweise die äußere Einheit der Kirche. Unser primäres Ziel ist es, die wahre Einheit der Kirche bei uns und anderen darzulegen, indem wir das eine Evangelium bekennen. Damit wird die Bedeutung der äußeren Einheit nicht abgewertet, da wir sonst in einem radikalen Kongregationalismus endeten, der die anderen christlichen Gemeinden oder Synoden ignoriert. In Amerika ist das eine wirkliche Gefahr, wo Christen zunehmend ihren Gottesdienst in unabhängigen Gemeinden feiern und wo Mega-Kirchen die Rolle einnehmen, die einst die verschiedenen Konfessionen spielten. Aber am Ende ist die wahre Einheit des Glaubens, eine Einheit, die mit dem Evangelium gegeben ist, unsere Priorität und Zielsetzung.

Vielleicht ist die Zeit für die LCMS gekommen, ihre eigenen Dialoge mit anderen christlichen Traditionen zu beginnen. Das ist schon deshalb wichtig, um falsche Vorstellungen und Wahrnehmungen, die andere von uns haben, zu überwinden. Die Leute wissen entweder nicht, wer wir sind, oder sie machen sich eine Karikatur von dem, was wir sind. Wenn es wahr ist, daß je weniger die Leute von ihr wissen, desto größer vermutlich die Vorurteile gegenüber der

Christenheit sind, dann wird das auch auf die Frage zutreffen, wie andere die Missouri-Synode wahrnehmen. Angesichts unseres Vertrauens zum Wort Gottes haben wir nichts zu verlieren und viel zu gewinnen.

Wie sollen nun unsere ökumenischen Bemühungen aussehen?

Wie also gehen wir vor in unserem ökumenischen Bestreben danach, daß das Evangelium bekannt wird, ob auf der Ebene der Laien oder der Pfarrer im Kreise ihrer Amtskollegen oder auf der Ebene offizieller zwischenkirchlicher Dialoge? Eine zweifache Aufgabe ist uns gestellt. Zuerst müssen wir zuhören. Zweitens hören wir mit dem Ziel zu, die Wahrheit des Evangeliums zu diskutieren und zu bekennen.

Zuhören

Das erste Ziel ist das Hören auf andere, das Achten auf das Evangelium. Warum? Das Kirchenverständnis der Konfessoren und ihr Verständnis von Kirchengemeinschaft erwächst aus ihrem Verständnis des Evangeliums. Wir werden gerettet allein durch den Glauben an die Verheißung Christi. Die Folgerung daraus lautet: Was nötig ist, gerettet zu werden, ist nötig für die Gliedschaft und Zugehörigkeit zur Kirche. Was rettet, macht uns zugleich auch zu Gliedern der Kirche. So achten wir auf das Evangelium, damit wir die Existenz und die örtliche Präsenz der Kirche identifizieren können, wo immer sie zu finden ist. Kein Evangelium – keine Kirche. Die Kirche ist die einzige Gemeinschaft auf der Welt, wo täglich und reichlich Vergebung der Sünden angeboten wird. Danach halten wir Ausschau in der ganzen Christenheit. Wir müssen auch auf das achten, was nicht Evangelium ist, denn dort wird die Kirche untergraben. Ist das der Fall, können wir es nicht ignorieren und müssen daher warnend unsere Stimme erheben.

Zuhören ist Schwerstarbeit. Wie Robert Kolb es ausgedrückt hat: „Gutes Zuhören beginnt mit dem Versuch, andere Leute nicht in unsere vorgefertigten Schubladen zu stecken. Der Heilige Geist ist in jedem neuen Zeitalter am Werk. Leute sind ihren Traditionen verpflichtet und werden von diesen geprägt. Aber das Verständnis ihrer Traditionen verändert sich und wächst.“ In diesem Sinn hat jedes ökumenische Gespräch mehrere Seiten. Zuerst müssen wir auf die zeitgenössischen Repräsentanten einer Bekenntnistradition hören. Dann müssen wir auf diejenigen hören, die die offizielle Tradition repräsentieren, wie sie in den Bekenntnissen niedergelegt ist. Dazu gehören die Konzilsdekrete oder andere wirkungsvolle autoritative Entscheidungen der Vergangenheit (das ist etwas, was in den lutherisch-katholischen Gesprächen nicht angemessen berücksichtigt worden ist). Drittens müssen wir auch auf das hören, was tatsächlich verkündet, bekannt und von den Leuten diskutiert wird. Alle drei Stimmen

müssen angehört werden. Manchmal werden die lutherischen Bekenntnisse mit uns sowohl gegen die Tradition als auch gegen die zeitgenössische Lehre unserer Gesprächspartner stehen. Manchmal wird die zeitgenössische Lehre dieser christlichen Geschwister bei uns und den lutherischen Bekenntnissen gegen die Vergangenheit stehen.

Diskutieren und Bekennen

Zuletzt müssen wir zuhören, um von unserem eigenen Bekenntnis Zeugnis zu geben. So wie Luther im dritten Teil der Schmalkaldischen Artikel müssen auch wir bereit sein, Angelegenheiten der christlichen Lehre mit gelehrten und aufmerksamen Leuten zu diskutieren, während wir zusammen nach der klarsten Darlegung des Wortes Gottes für unsere Tage suchen. Wir müssen bereit sein, verschiedenen Formulierungen für verschiedene Zielgruppen auszuprobieren, so wie die Konfessoren zu Augsburg mit ihrem lateinischen und deutschen Text denselben Inhalt mit manchmal unterschiedlichem Wortlaut darlegten, um mit spezifischen Anliegen verschiedene Zuhörergruppen zu erreichen. Wir bekennen und verkünden das Evangelium mit dem Ziel, seine Verkündigung in der ganzen Christenheit zu schärfen. Warum? Weil die Kirche der einzige Ort ist, wo man Vergebung der Sünden findet. Es ist von äußerster Wichtigkeit, daß das Evangelium daher uneingeschränkt und unverdunkelt verkündet wird. Menschenleben hängen davon ab.

Solches Bekennen des Evangeliums ist ebenso schwer wie das Zuhören. Wir haben uns nicht genug Mühe gemacht, die Reichtümer unserer Tradition in erfrischender Sprache unseren eigenen Leuten zu übermitteln. Wir müssen härter arbeiten, um die Reichtümer, die Gott uns gegeben hat, jenseits unserer Kreise zu übermitteln. Dazu ist das Studium der biblischen Inhalte auf dem Fundament unserer Tradition vonnöten. Dazu ist eine gründliche und frische Erforschung der Entstehung unseres eigenen Glaubensbekenntnisses im Konkordienbuch und seiner Weiterentwicklung in unserer Tradition vonnöten. Nötig ist auch die aufmerksame Kenntnis dessen, was andere Christen in Rahmen ihrer eigenen Traditionen in der Sprache unserer Zeit sagen. Auch Durchblick durch die Natur der Sprache unserer Tage ist vonnöten. In vielfacher Hinsicht ist also mehr von uns verlangt, als ein Individuum leisten kann. Nötig ist Kooperation innerhalb der Kirche, so daß wir zusammen im gemeinsamen Bekenntnis unseres Glaubens und unserer Tradition im ökumenischen Gespräch vorwärts gehen können.

Nicht immer ist es hilfreich, Irrtümer unserer Tage in den Kontext ihrer historischen Parallelen zu stellen, obwohl es hilfreich für uns sein mag. Die Beobachtung, daß große Teile der Lehren der New Age Bewegung ihre Parallelen haben in den gnostischen Häresien, die die alte Kirche heimsuchten, erscheint denen nicht besonders wichtig zu sein, die sich bei ihrem Versuch, den christlichen Glauben zu verkünden, fahrlässig in das Gedankengut dieser Bewegung

hineinbegeben. Es ist notwendig, vor einem solchen fahrlässigen Abrutschen zu warnen, indem klar aufgezeigt wird, warum Gläubige bestimmte gegenwärtige Ausdrücke der amerikanischen Redeweise nicht gebrauchen können, wenn sie den Heiligen Schriften treu bleiben wollen und ihren Leuten gute Seelsorge bieten wollen. Unsere Verwerfungen müssen respektvoll dargelegt werden und darauf zielen, daß wir überzeugen und nicht einfach in einem Anflug von Selbstgerechtigkeit den Staub von den Füßen schütteln.

Schluß

Wollen wir für beide Aufgaben, die konfessionelle und die ökumenische, gerüstet sein, so verlangt das eine intensive Vertrautheit mit dem Geist unseres eigenen Erbes und den Quellen, durch die dieser Geist auf uns gekommen ist. Zuerst müssen wir uns um die Auslegung der Bekenntnistexte kümmern. Zweitens wird ein solches Studium zur Pflege konfessioneller Haltungen in Herz und Gewissen beitragen. Drittens, und das ist am wichtigsten, wird das tiefe Eindringen in die Bekenntnisse uns dabei helfen, vom Standpunkt des Evangeliums aus eine theologische – ganzheitliche und organische – Denkweise zu entwickeln. Wenn wir genau wissen, wer wir sind und was das Besondere an uns ist, dann wird uns das zu einem Engagement in inter-christlichen Gesprächen im Geist der Demut und der Zuversicht befähigen.

Karl-Hermann Kandler:

Menschenleben und Menschenwürde – aus christlicher Sicht*

– Armin-Ernst Buchrucker in Dankbarkeit zum 80. Geburtstag gewidmet –

I. Das christliche Menschenbild

Das christliche Menschenbild besagt: Gott hat den Menschen geschaffen nach seinem Bild. Das gilt für jeden Menschen, auch für den schwächsten, den kranken, den behinderten: „Er ist eben darin Gottes Ebenbild, daß er als Geschöpf dem Schöpfer entspricht und durch sein Verhältnis zur Welt und zum Mitmenschen an den Schöpfer erinnert.“¹ Der Mensch gehört zur guten Schöpfung Gottes. Gott hat dem Menschen den Auftrag gegeben, seine Schöpfung zu beherrschen (Gen. 1,28).

Gott hat als Schöpfer dem Menschen das Leben gegeben, es ihm eingehaucht (Gen. 2,7). Gott ist damit Herr des Lebens, Herr über Leben und Tod. Niemand kann sich selbst das Leben geben, es wird einem immer gegeben. Der Mensch ist als Gottes Ebenbild auch sein Partner in der Schöpfung. Luther spricht davon, daß der Mensch in der Schöpfung mit Gott kooperiert. Er kann für sich und für andere Vorsehung ausüben. Seine Gottebenbildlichkeit besteht vor allem darin, daß Gott ihm Vernunft und Freiheit gewährt. Darin äußert sich innerhalb der Schöpfung sein Herr-Sein, aber auch seine Einbettung in die Natur. Der Mensch kann die Natur gestalten, sie nicht nur beherrschen, er kann sie vor allem bauen und bewahren (Gen. 2,15): „Der Herrschaftsauftrag ist zugleich Gärtnerauftrag“.

Zur Schöpfung, von Gott als sehr gut bezeichnet (Gen. 1,31), gehört auch ihre Unvollkommenheit. Krankheiten und Behinderungen sind schöpfungsimmanent. Vollkommenheit der Schöpfung wird es erst durch die neue Schöpfung geben (Jes. 25,8; Offb. 21,4).

Es bleibt die Grundfrage: Wie gehen wir mit dem uns gegebenen Leben um? Der Mensch ist seinem ihm von Gott gegebenen Auftrag untreu geworden und hat sich nicht damit abgefunden, Gottes Kooperator zu sein, er wollte unbeschränkter Herrscher sein. Damit fiel er in Sünde und wurde aus dem Paradies, der unmittelbaren Gottesgemeinschaft, ausgestoßen (Gen. 3). Er hat da-

* Dieser Aufsatz geht auf einige Vorträge zurück, die der Verfasser - selbst als Kehlkopflöser behindert - an verschiedenen Stellen gehalten hat, so vor dem Walter-Künneht-Institut am 08.09.2001 in Leutesdorf/Rhein, am 22.09.2001 auf einer Tagung in Hannover, die vom Behindertenbeauftragten des Landes Niedersachsen zusammen mit dem Institut für Praktische Philosophie in Hannover durchgeführt wurde. Ebenfalls nahm der Verfasser an einem Podiumsgespräch am 11.07.2002 in Leipzig teil, das vom Studentenrat der Medizinischen Fakultät der Universität Leipzig in Zusammenarbeit mit dem Mitteldeutschen Rundfunk (mdr) zum Thema „Spätaltreibe“ veranstaltet wurde.

1 G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Ausgabe Berlin 1986 (Nachdruck von 1982), Band I, S. 388. Vgl. Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Ev.-Luth. Kirche Deutschlands zu Fragen der Bioethik vom März 2001.

mit seine Ebenbildlichkeit verloren. Er ist Sünder, hat aber seine spezifischen natürlichen Fähigkeiten nicht verloren, er ist Mensch geblieben, auch außerhalb der unmittelbaren Gottesgemeinschaft.²

Gott hat den Menschen nicht sich selbst in seiner Abgefallenheit überlassen. Durch seinen Sohn Jesus Christus, das wahre Gottesebenbild, hat er selbst die menschliche Schuld auf sich geladen, die tiefste Gottverlassenheit ertragen (Matth. 27, 46) und ihn von den Toten auferweckt. Damit hat er alle, die getauft sind und an Jesus Christus glauben, gerechtfertigt, Gott recht gemacht und ihnen das Heil, die neue Gottesgemeinschaft eröffnet. Der Mensch ist und bleibt Sünder, er ist, wie Luther treffend formuliert, Gerechter und Sünder zugleich (*simul iustus ac peccator*).

Das christliche Menschenbild ist weder optimistisch noch pessimistisch, sondern realistisch. Es nimmt den Menschen in seinem So-Sein ernst. Durch die eschatologische Ausrichtung aber über-bietet es alle philosophischen Menschenbilder. Nur durch und in Christus ist der Mensch „neuer Mensch“.

II. Menschliches Leben in christlicher Sicht

Durch die gegenwärtige Debatte um pränatale Diagnostik, vor allem aber um die Präimplantationsdiagnostik (=PID) und Stammzellenforschung gewinnt die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens eine zentrale Bedeutung. Sie kann nicht isoliert von der Frage nach dem jeweiligen Menschenbild geführt werden. Das jeweilige Menschenbild wird durch diese Debatte konkretisiert.

Peter Singer hat in unüberbietbarer Weise das christliche Menschenbild angegriffen und zu Recht behauptet, daß „die Lehre von der Heiligkeit des Lebens“ ebenso wie „unser heutiger absoluter Schutz des Lebens von Säuglingen Ausdruck einer klar definierten christlichen Haltung und nicht etwa ein universaler moralischer Wert“ ist. Doch eben diese durch das Christentum geprägte Moral- und Wertevorstellung ist in unserer säkularisierten Zeit keinesfalls mehr eine Selbstverständlichkeit. Das gilt für die westliche Welt ebenso wie in der durch den Marxismus geprägten Gesellschaft der früheren DDR. Gegenüber der christlichen Moral- und Wertevorstellung steht eine, die vom Hedonismus und Utilitarismus geprägt ist. Nicht zu Unrecht spricht man von der gegenwärtigen Gesellschaft als von einer Spaßgesellschaft. Die Anschauungen Singers finden auch in Deutschland zunehmend Anhänger (z. B. Norbert Hoerster).³ Die gegenwärtige Debatte gipfelt in der Frage nach dem „lebenswerten“ oder „lebensunwerten Leben“. Sie kann nicht einfach durch den Hinweis auf die Praxis der Euthanasie im national-sozialistischen Deutschland abgeblockt werden, auch wenn wir Deutschen sie immer werden zu bedenken haben.

Nach christlicher Überzeugung beginnt menschliches Leben mit der Fertilisation. D.h., die erste Zellteilung des befruchteten Eies stellt bereits Leben

2 W. Korff in: Handbuch der christlichen Ethik, Neuausgabe Freiburg u.a. 1993, Band I, S. 110.

dar. Das will vielen nicht einleuchten. Man spricht gern von einem Zellklumpen, der doch noch kein Leben darstellen könne. Gehen wir auf diesen Einwurf ein, dann bleibt die Frage, von welchem Zeitpunkt an man von Leben sprechen kann. Spricht man von der Nidation als Beginn des Lebens, dann ist entschieden, daß künstlich, außerhalb der Mutter gezeugtes „Leben“ kein Leben per definitionem darstellt. Wir kennen weitere Antworten: Im Judentum wird auf die Beseelung des Menschen erst bei der Geburt hingewiesen. Dabei kann man sich zwar auf außerbiblische Zeugen (etwa der antiken Philosophie) berufen, doch ist damit wenig gewonnen, da der Begriff „Seele“ gegenwärtig sehr umstritten ist und häufig durch andere Termini (wie Person, Bewußtsein) ersetzt wird, auch dürfte dieser Zeitpunkt als äußerst willkürlich erscheinen. Die Bibel spricht davon, daß Gott dem Menschen die Seele (Luther übersetzt: „Odem des Lebens“) einhaucht (Gen. 2, 7). Ein Zeitpunkt ist nicht genannt. Die Theologen waren und sind sich hier nicht einig. Im sogenannten Generationismus behauptet man, die Seele entstehe aus dem Zeugungsakt der Eltern. Im Kreatianismus heißt es, die Seele (oder Geistseele genannt) werde von Gott unmittelbar geschaffen und in den von den Eltern auf die Seele hin gezeugten Leib eingesenkt. Der Augenblick der Einsenkung galt dann als Moment des spezifisch menschlichen Lebens. Die Zeugung hat dann epigenetischen Charakter, gilt als neu gebildet. Diese Meinung wurde vor allem in der Scholastik vertreten. Über den Zeitpunkt gehen dabei die Meinungen auseinander. Nach Thomas von Aquin hat der Embryo bereits Leben, bevor er geistbeseelt ist. Doch ist die Trennung von Zeugung und Beseelung der Hintergrund für die Frage nach der Möglichkeit und der Erlaubnis zur Abtreibung. Durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse wurde klar, daß der Embryo als Ergebnis zweier lebendiger Zellen selbst belebt ist. Die Ontogenese des Embryos ist keine verkürzte Phylogenese, sondern immer spezifisch menschlicher Lebenskeim, darauf hingeeordnet, Mensch zu sein, wohl unvollkommen, aber *homo in potentia*. Luther hat, anders als die Scholastik, wenig von der Unterscheidung zwischen beseeltem und unbeseeltem Leben gehalten. Er sieht den Menschen ganzheitlich, der durch sein Verhältnis zu Gott bestimmt ist und seine ganze unteilbare Verantwortung wahrzunehmen hat. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, daß an ihn die göttlichen Verheißungen gerichtet sind. Menschen schaffen als *cooperatores* Gottes einen neuen Menschen durch die Zeugung, aber Gott sagt sein Ja zum Menschen, wenn sie ein Kind zeugen. Das ist sehr schlicht ausgedrückt, bringt aber in der Tat am besten zum Ausdruck, daß Gott der transzendente Grund des einen und ganzen Menschen ist.⁴

Zusammengefaßt: Durch den Zeugungsakt entsteht Leben, neues, werdendes, sich entwickelndes Leben, ein zunächst noch unvollkommenes, aber immer vollkommener werdendes Leben. Ich denke, mit dem Begriff „werdendes Leben“

3 P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart ²1994, S. 223 f.; N. Hoerster, *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay*, Stuttgart 2002, bes. S. 23.

4 H. Kreß und F. Böckle in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. II, S. 15-59.

kann die gegenwärtige Debatte entschärft werden. Er bringt zum Ausdruck, daß Leben vom ersten Augenblick, von der Zeugung an da ist, aber daß es zugleich noch im Werden begriffen ist. Doch bleibt die Frage, wie mit diesem werdenden Leben umgegangen werden soll, ob es zur Disposition stehen kann.

III. Menschenwürde in christlicher Sicht

Der Begriff Menschenwürde ist kein biblischer Begriff; ebenso wie der der Menschenrechte entstammt er, so wie er heute gebraucht wird, der Aufklärung. Aber er hat seine Wurzeln im biblisch-christlichen Denken, nämlich darin, daß jeder Mensch gottgewollt, Geschöpf Gottes ist. Diese Würde steht jedem einzelnen zu. Jeder Einzelne ist Person. Das Person-Sein des Menschen spricht Singer nichteinwilligungsfähigen Menschen (Kleinkindern, Komapatienten, manchen Behinderten) ab, weil sie seine „Indikatoren des Menschseins“: „Selbstbewußtsein, Selbstkontrolle, Sinn für Zukunft, Sinn für Vergangenheit, die Fähigkeit, mit anderen Beziehungen zu knüpfen, sich um andere zu kümmern, Kommunikation und Neugier“⁵ nicht besitzen; dafür besitzen sie möglicherweise aber eben andere Werte, etwa Liebe und Anhänglichkeit, wie man das vor allem bei am Down-Syndrom Erkrankten feststellen kann.

Es ist daran festzuhalten - mit § 219 StGB -, daß das Ungeborene in jedem Stadium der Schwangerschaft auch der Schwangeren gegenüber ein eigenes Recht auf Leben hat. Daß die gegenwärtige Abtreibungspraxis dem entgegensteht, ist offenkundig. Wenn auch eine embryopathische Indikation nicht mehr eigens als Grund für den Abbruch genannt wird und mißgebildetes Leben nicht mehr an sich als lebensunwert bezeichnet werden darf, so hat eine Verlagerung der Indikation in den medizinisch-sozialen Bereich stattgefunden, behindertes Leben ist nicht besser geschützt.⁶ Singer hat nicht unrecht, wenn er behauptet, es sei nicht einzusehen, weshalb die Tötung eines entwickelten Fötus erlaubt sei, aber nicht die Tötung eines Säuglings.⁷ Bedenklich ist, daß weithin ein gewisser Druck auf Schwangere ausgeübt wird, sich der Pränatalen Diagnostik zu unterziehen; sie hat hypertrophe Ausmaße angenommen. Schwangere sind nicht mehr „guter Hoffnung“, sondern voller Ängste. Sie werden aufgefordert, sog. Risikoföten abzutreiben. Ulrich Mueller sprach 1999 vom „Menschenrecht der Mutter auf ein gesundes Kind“.⁸ Dem möchte ich das Menschenrecht der Schwangeren auch auf ein behindertes Kind entgegenhalten. Sie darf nicht zur Abtreibung genötigt werden! Legitim ist, wenn Eltern sagen: Wir nehmen das Kind so an, wie es geboren wird, auch wenn es behindert sein sollte. Es geht nicht,

5 Singer, S. 118 (nach J. Fletcher).

6 E. Schumann/A. Schmidt-Recla, Die Abschaffung der embryopathischen Indikation - eine ernsthafte Gefahr für den Frauenarzt?, in: MedR 1998/11, S. 497-504; vgl. K.-H. Kandler, Behindertenethik in christlicher Verantwortung, Wuppertal 2000, S. 73.

7 Singer, S. 182.

8 U. Mueller, Auch das Recht auf gesunde Kinder ist ein Menschenrecht, in: Oberhessische Presse, 09.10.1999.

daß Eltern, die künftig ein erbkrankes Kind zur Welt bringen, als „selbst schuld“ bezeichnet werden. Im Gegenteil, sie müssen damit rechnen können, daß ihnen die Gesellschaft beisteht. Dieses Recht muß einklagbar sein. Sollte dies nicht mehr der Fall sein, wird die Solidargemeinschaft mit den Betroffenen aufgehoben. Jeder Mensch hat sein Lebensrecht von Gott und ist deshalb der Willkür von Menschen entzogen. Auch der behinderte Mensch ist Gottes Eigentum.

Ein weiteres Gebiet:

Aus der lutherischen Ethik heraus begegnet dem Staat die Forderung, Würde und Freiheit des Individuums als unantastbares Grundrecht zu achten.⁹ Kein Staat darf sich verabsolutieren, wie es in der nationalsozialistischen und in der sozialistischen Diktatur geschehen ist. Dabei wurden Würde und Rechte der Menschen mit Füßen getreten. Die Würde des Menschen hat oberstes Gebot jeder Gesellschaft zu sein und steht damit zu recht an der Spitze des Grundgesetzes (GG Art I, Abs. 1). Hoerster muß eingestehen, daß das Bundesverfassungsgericht 1993 ausdrücklich erklärt habe, „bereits der Embryo müsse als ‚Mensch‘ im Sinne von Artikel 1 wie auch Artikel 2 unserer Verfassung angesehen werden und deshalb als Träger der Menschenwürde und des Menschenrechts auf Leben gelten.“ Er behauptet aber, daß sowohl der Gesetzgeber als auch das Bundesverfassungsgericht als auch ein Großteil der öffentlichen Meinung nicht davon überzeugt sei, daß „dem Embryo im Frühstadium dasselbe Recht auf Leben zusteht wie dem Embryo im Spätstadium oder gar wie dem menschlichen Individuum nach der Geburt“. Ja, er behauptet weiter, dem Embryo würde „in unserer Rechtswirklichkeit das Menschenrecht auf Leben ohne jeden Zweifel abgesprochen“ und daß bei seiner Tötung „überhaupt kein Interesse verletzt“ werde. Der Embryo als ungeborenem menschlichem Individuum stehe also überhaupt kein Menschenrecht auf Leben zu und scheide so „aus dem Schutzbereich unserer Verfassung aus“.¹⁰

Dies zeigt, wie wichtig die Bestimmung des Grundgesetzes in den Artikeln 1f. GG ist und nicht eingeschränkt werden darf, sie darf niemandem, auch den Embryonen nicht, vorenthalten werden. Sie ist Maßstab dafür, wie wir mit anderen Menschen, auch mit Behinderten und Sterbenden und mit solchen, die nicht mehr einwilligungsfähig sind, umzugehen haben. Das Neue Testament berichtet in den Heilungsgeschichten, wie Jesus Menschen heilt und ihnen dabei die ihnen zustehende Würde, die ihnen die damalige Gesellschaft absprach, wieder exemplarisch beilegt. In seiner Nachfolge hat das Christentum - bei aller berechtigten Einzelkritik - dies getan, indem es Hospitäler gründete, sich um Behinderte kümmerte. Diese Würde steht auch solchen zu, die sie anscheinend verwirkt haben. Es ist hier nicht der Ort, auf das Recht oder Unrecht der Todesstrafe und überhaupt auf die Strafjustiz näher einzugehen, doch schützte Gott selbst den Brudermörder Kain (Gen. 4, 15). Dieses Recht auf Menschenwürde steht auch Mördern zu. Sie haben wohl jedes Recht verwirkt, aber Got-

⁹ T. Rendtorff, Ethik, Band II, ²1991, S. 51.

¹⁰ Hoerster, A.a.O., S. 44, 56 f., 62, 105.

tes Güte läßt sie teilhaben an der von Gott gesetzten Lebensordnung.¹¹ Die Sozialpolitik hat darauf Rücksicht zu nehmen, daß jeder Mensch seine Würde hat und nicht nur Produktivkraft ist, wie die marxistische Sozialpolitik ihn sah. Diese ist hoffentlich überwunden.

IV. Gedanken zur gegenwärtigen bioethischen Debatte

Die bioethische Debatte wird seit der Bekanntgabe der Entschlüsselung des menschlichen Genoms durch Craig Venter in großer Breite geführt. Das ist zu begrüßen. Erschreckend jedoch ist, wie sie geführt wird. Vielerorts werden keine Grenzen mehr gesehen. Man sieht sich als Schöpfer, als Gott. Gefordert werden muß: Genetik erfordert eine Gen-Ethik!¹² Von einem Theologen wird erwartet, daß er dazu Stellung nimmt. In der Tat: Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf wird aufgehoben.

In Deutschland hat sich die Debatte zugespitzt durch die Forderung der Genetiker Wiestler und Brüstle, embryonale Stammzellen einzuführen und mit ihnen forschen zu können.¹³ Sie sind überzeugt, der Zeitpunkt sei gekommen, statt mit tierischen Stammzellen nun mit menschlichen forschen zu sollen. Als Begründung wird immer die dadurch ermöglichte Therapie bestimmter genetisch bedingter Krankheiten genannt. Die Forderung nach Freigabe der Forschung wird damit begründet, daß die Forschung in anderen Ländern weiter als in Deutschland gediehen sei und man dort keine Bedenken kenne. Man weiß aber, daß die an sich wünschenswerten Therapien auch mit Hilfe adulter Stammzellen bzw. solcher aus Nabelschnurblut möglich sein werden. Die Frankfurter Allg. Zeitung meldete am 14./15. August 2001 die Heilung von Thalassämie mit Hilfe von Stammzellen aus Nabelschnurblut, seitdem wurden Heilungen weiterer Krankheiten durch adulte Stammzellen gemeldet. Die Forschung sollte in Deutschland auf adulte bzw. aus Nabelschnurblut gewonnenen Stammzellen beschränkt werden. Damit könnte wohl mit der Zeit das gleiche Ergebnis wie mit embryonale Stammzellen erreicht werden und deutsche Forscher sich an die Spitze der Forschung stellen. Gegen diese Form der Stammzellenforschung wird der Theologe keine Einwände erheben. Aber gegen die Präimplantationsdiagnostik mit der ihr unweigerlich verbundenen Selektion sind erhebliche Bedenken anzumelden, weil hier der Mensch, das Geschöpf, sich zum Schöpfer erhebt. Er bestimmt, was gut, was lebenswert ist und was nicht, selbst dann, wenn es sich um befruchtete Eizellen handelt, die bei der Implantation nicht gebraucht werden. Überhaupt sind Bedenken gegen die Fremdbefruchtung anzumelden, weil dadurch Eingriffe erfolgen, die der

11 K.-H. Kandler, Die Menschenrechte in theologischer Sicht, in: Die Spur, 13. Jg., H. 6, 1973, S. 184-189.

12 Das fordern die Dresdner Neuesten Nachrichten vom 23.08.2001.

13 FAZ vom 13.06.2001: Die Heilungsversprechen sind utopisch. Ein Gespräch mit Oliver Brüstle und Otmar Wiestler.

Schöpfung entgegenstehen. Wäre das Problem des unerfüllten Kinderwunsches nicht besser durch Adoption von Kindern zu erreichen, die abgetrieben werden sollen?

Heute wird von Präimplantationsdiagnostik gesprochen, einmal um unerwünschte genetische Veränderungen bei den (an sich wenigen) künstlich implantierten Embryonen vorzeitig zu erkennen und auszumerzen, einmal, um Forschung an den nicht gebrauchten oder gar nur zu diesem Zweck hergestellten Embryonen zu ermöglichen. Das wird mit der Forschung zu therapeutischen Zwecken begründet. Wo ist aber die Grenze gesetzt zu anderen Zwecken, also dazu, Menschen nach Maß zu züchten - mit bestimmtem Geschlecht, bestimmten Eigenschaften? Ist dann nicht der Weg frei zum Designermenschen?¹⁴ Hier an den Zauberlehrling zu erinnern, der die Geister rief, sie aber nicht mehr los wird, ist gewiß nicht vermessen. Der Mensch will Schöpfer werden, der keine Grenze mehr kennt, aber zugleich auch nicht mehr gegebene Gefahren zu bannen weiß. James D. Watson hat ausdrücklich der theologischen Begründung widersprochen, „daß alles menschliche Leben die Existenz Gottes widerspiegelt“. Er sieht „nur unnötiges Leid durch Gesetze entstehen, die auf der Grundlage der Macht willkürlicher religiöser Eingebungen die Geburt erblich belasteter Kinder erzwingen“; es würden „im Namen Gottes unnötige persönliche Tragödien entstehen“.¹⁵ Ist es nicht möglich, daß neue Gefährdungen des Embryos entstehen, die heute noch nicht abzusehen sind? Gewiß, Forschung gibt es nicht ohne Risiko. Aber ist das Risiko nicht viel zu groß? Auch hier könnte, ähnlich wie bei der pränatalen Diagnostik, ein gesellschaftlicher Druck entstehen: Warum hast du nicht mittels Präimplantationsdiagnostik dir einen gesunden Embryo einsetzen lassen, selbst wenn PID keine Garantie dazu gibt? Werden die Kosten für die Behandlung bzw. Betreuung eines behinderten Kindes in Zukunft dann den „unvorsichtigen“ Eltern aufgebürdet?

Vielfach wird heute die Präimplantationsdiagnostik und der Umgang mit embryonalen Stammzellen zu Forschungszwecken mit Hilfe der „Mitleidschiene“ gefordert, selbst von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, von Roman Herzog, Richard Schröter oder Peter Hintze.¹⁶ Es wird gesagt, jeder habe „ein Recht auf das für ihn erreichbare Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit“.¹⁷ Was ist aber das für ihn erreichbare Höchstmaß? Wo liegen die Grenzen, auf wessen Kosten ist das Höchstmaß zu erreichen (wobei ich nicht nur an finanzielle Kosten denke). Daß die ganze Debatte auch eine um

14 Ich kann in meiner Arbeit nichts Falsches erkennen. Ein Gespräch mit dem Mediziner und Genetiker Paul Serhal, in: FAZ, 26.10.2000.

15 J. D. Watson, Die Ethik des Genoms, in: FAZ, 26.09.2000.

16 Die Zellen unserer Embryos können Kranke heilen. „Es gibt echte Chancen auf Realisierbarkeit“: Die umstrittene Empfehlung der DFG zur Forschung mit menschlichen Stammzellen im Wortlaut, in: FAZ, 11.05.2001; P. Hintze, Wider den Bürgerkrieg um die Moral, in: Die Welt, 03.08.2001.

17 R. Wolfrum, Unser Recht auf ein Höchstmaß an Gesundheit, in: FAZ, 29.05.2001.

Profite der Pharmaindustrie ist, das haben W. Haseltine und Harold Varmus offen zugegeben.¹⁸

Niemand hat das Recht, über den Lebenswert eines Menschen zu entscheiden. Es ist auffallend, daß gerade Behinderte, auch solche, die eine durch genetische Störungen verursachte Behinderung haben, sich weithin gegen die Präimplantationsdiagnostik aussprechen. Ich erlebte in Dresden am 18. Mai 2001 bei einem Vorgespräch zu einer geplanten Bürgerkonferenz zu diesem Thema, wie sowohl eine von Muskoviszidose Betroffene als auch eine Mutter von einem durch das Down-Syndrom Behinderten sich klar gegen sie aussprachen, obwohl die von diesen Behinderungen Betroffenen am ehesten durch sie Hilfe erfahren würden. Vielfach haben sich die Behindertenverbände klar gegen die Legalisierung der PID ebenso wie gegen die Spätabtreibung ausgesprochen.¹⁹

Behinderte sind bisher kaum zu Wort gekommen, es ist auch kein einziger von ihnen im Nationalen Ethikrat vertreten. Die Bundesjustizministerin H. Däubler-Gmelin sagte: Die Behinderten „haben die Sorge, daß Grenzüberschreitungen wie die derzeit diskutierten, die fragile Integrationsmöglichkeit wieder zerstören“.²⁰ Das ist nicht alles, was dazu zu sagen ist, aber es ist ein Ansatz, der in der Diskussion zu beherzigen bleibt. Es muß daran erinnert werden, daß die meisten Behinderungen nicht angeboren und darum nicht genetisch beeinflussbar sind. Zu sagen, „an Behinderten wird es der Gesellschaft also bestimmt nicht mangeln“, wie es Hubert Markl und ähnlich auch Norbert Hoerster getan haben,²¹ ist ein nicht zu überbietender Zynismus.

Daß dies klar bleibt: Es soll nicht wieder zu einem unseligen Gegensatz Wissenschaft - christlicher Glaube kommen. Christlicher Glaube bejaht prinzipiell menschliches Forschen und sieht dazu den Menschen durch die Schöpfung beauftragt. Nur im gegenseitigen Gespräch können wir Lösungen finden. Wir sollten uns nicht gegenseitig verteufeln. Carl B. Feldbaum hat dazu einen wichtigen Beitrag geleistet. Sein von ihm zitiertes Wort der Kenianerin Florence Wambugu: „Die gegen die Biotechnologien protestieren, tun das mit vollem Bauch“, sollte uns eine Warnung sein,²² aber wir Theologen haben eine Verantwortung ähnlich der der Genetiker. Der Vorschlag, sich auf die Forschung mit adulten Stammzellen und solchen aus dem Nabelschnurblut zu beschränken, wird auch von dem Biomediziner Claus R. Bartram nachdrücklich

18 Alle interessanten Gene lagern in unseren Kühlbehältern. Ein Gespräch mit W. A. Haseltine, in: FAZ, 17.07.2001; Ich sehe eine moralische Pflicht zum Embryonenverbrauch. Der amerikanische Nobelpreisträger Harold Varmus über hoffnungsfrohe Biomediziner, Schurkenwissenschaftler und seinen Kampf um Stammzellen, in: FAZ, 25.08.2001.

19 H. Däubler-Gmelin, Die Würde des Embryos ist unbezweifelbar, in: FAZ, 22.05.2001. Darauf hat auch H. Markl hingewiesen: H. Markl, Von Caesar lernen, heißt forschen lernen, in: FAZ, 25.06.2001.

20 Hoerster, A.a.O., 128.

21 H. Markl, A.a.O.

22 C. B. Feldbaum, Es wäre unmenschlich, das Wissen zu verbieten, in: FAZ, 30.06.2001.

unterstützt.²³ Der Molekularmediziner Gerd Kempermann fordert, statt mit embryonalen mit adulten Stammzellen zu forschen. Es muß darum gehen, „Stammzellen des Patienten selbst einzusetzen, um Abstoßreaktionen ... zu vermeiden. ... Warum zellulär bei Null anfangen, wenn bereits vorsezialisierte Stammzellen existieren?“²⁴ Warnungen, selbst von Seiten bekannter Genetiker wie Erwin Chargraff und Bill Joy, mahnen zur Behutsamkeit. Letzterer formulierte es so: „Noch schießen wir, bevor wir zielen“.²⁵

Bischof Huber hat deutlich von den Behinderten in der gegenwärtigen Debatte gesprochen. Er sieht: „Behindertem Leben wird nur ein geminderter Lebensschutz zuerkannt“; in der PID eine „aktive Vorselektion menschlichen Lebens“ und im Begriff „Therapeutisches Klonen“ einen beschönigenden Ausdruck; im Grunde gehe es um „verbrauchende Embryonenforschung mit therapeutischer Verheißung“. Es werde ignoriert, daß der Embryo „ein Mensch im Werden ist“. „Alles rechtfertigt man mit der Absicht, ein Leben ohne Leiden zu ermöglichen. Aber wer die Verletzlichkeit des Menschen ignoriert, ignoriert den Menschen überhaupt. ... Der Mensch hört auf, eine Person zu sein. Seine Würde löst sich auf.“²⁶

Es geht uns Christen nicht darum, sich gottergeben in seine Behinderung zu fügen und nicht alles Menschenmögliche zu tun, sie zu verhindern, sie zu lindern oder gar zu heilen. Aber der Christ wird auch die Behinderung als Teil der Schöpfung, ja sogar der guten, aber nicht vollkommenen Schöpfung sehen. Eine Behinderung ist ganz gewiß keine Gabe des „Heiligen Geistes“, wie das Jürgen Moltmann formuliert hat.²⁷ Sie ist eine Last, Zeichen der Unvollkommenheit der Schöpfung. Gott will kein Leiden (Offb. 21, 3).

Der Schöpfer hat das Leben des Menschen nicht als Dasein zum Tode hin bestimmt, sondern er will seine Erfüllung in Gottes Ewigkeit. Der Behinderte wird sich danach mehr sehnen als der Nichtbehinderte. Der Behinderte kann sein Leben und den Ausgang seines Kampfes um sein Leben getrost seinem Schöpfer überlassen, denn er ist von Gott gewollt und geliebt. Behinderungen sind keine Panne der Natur, kein Mißgeschick des Schöpfers, sie sind Teil unserer Lebenswirklichkeit. Die Bibel zeigt, daß sich der Schöpfer mit dem Leiden, mit Behinderungen, Krankheit und Tod nicht abfindet, aber er will auch nicht, daß behindertes Leben als lebensunwert angesehen wird und entsorgt werden kann. „Das unbedingte Lebensrecht jedes einzelnen Menschen (ist) eine direkte Konsequenz aus seiner Gottebenbildlichkeit.“²⁸

23 C. R. Bartram, Warum auf den Ethikrat warten?, in: FAZ, 29.06.2001.

24 G. Kempermann, Der Traum neuer Zellen für neue Menschen, in: FAZ, 17.08.2001.

25 „Noch schießen wir, bevor wir zielen“, Ein Gespräch mit Bill Joy, in: FAZ, 10.07.2001.

26 W. Huber, Wir stehen nicht erst am Anfang des Diskurses, in: FAZ, 09.08.2001.

27 J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, S.20, 35, 69.

28 Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh und Trier, ³1990, S. 40; vgl. auch F. Kamphaus, Gottes Kinder. Gedanken zur Gentechnik und pränataler Diagnostik, in: FAZ, 18.08.01.

Dokumentation

Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*)

„Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“

Eine Reihe von Vorgängen in der gegenwärtigen ökumenischen Debatte nötigen zu einer Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft. Es sind zum einen Vorgänge, die vor allem das Verhältnis der evangelischen Kirchen zur römisch-katholischen Kirche betreffen. So hat die kontroverse Debatte um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen gezeigt, dass auch auf evangelischer Seite durchaus unterschiedliche Vorstellungen von einer solchen Kirchengemeinschaft bestehen. Außerdem fordert das von der Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung „Dominus Iesus“ dargelegte Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche eine Verständigung darüber heraus, welche Art von Kirchengemeinschaft die evangelischen Kirchen in den ökumenischen Gesprächen und Vereinbarungen anstreben. Zum anderen nötigt der Dialog der EKD mit der Kirche von England im Rahmen der Vereinbarungen der Meißener Erklärung zu ähnlichen Präzisierungen. Auch die übrigen Gespräche der evangelischen Kirche mit anderen Konfessionen können auf solche Klarstellungen nicht verzichten.

Diese Verständigung ist um so dringlicher, als die neuere Diskussion um das Verhältnis der EKD zu ihren Gliedkirchen, aber auch des Lutherischen Weltbundes zu seinen Mitgliedskirchen, deutlich gemacht hat, wie notwendig eine theologische Besinnung auf das evangelische Kirchenverständnis für alle Fragen ist, welche die Gemeinschaft von christlichen Kirchen betreffen.

I. Das evangelische Verständnis der Kirche

1. Der Grund der Kirche

„Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1.Kor 3,11). Die Kirche, die auf diesem Fundament erbaut ist, ist gut begründet. Sie ist die „Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium

*) EKD-Texte Nr.69: „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“, S.5-15, Hannover 2001, hg. vom Kirchenamt der EKD.

Stellungnahme von Bischof Dr.Diethardt Roth (SELK) zu dem vorausgehenden Dokument, Kirchenbüro der SELK, Hannover, <http://www.selk.de/dokumente.htm>

gereicht werden“ (CA VII). Dieses Geschehen, das nach CA V den Glauben schafft, schafft zugleich die Glaubensgemeinschaft, die Gemeinde, „in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist gegenwärtig handelt“ (Barmen III). Beide, Glaube und Glaubensgemeinschaft, verdanken sich dem sich in der Verkündigung und in den Sakramenten manifestierenden Worte Gottes. Als Evangelium ist es Gottes Kraft (vgl. Röm 1,16), die alle Menschen erreichen und zum Glauben bewegen will und deshalb die von ihr bereits erreichten Glaubenden zu Boten des Evangeliums macht (vgl. Mt 28,18 – 20). Im Evangelium vergegenwärtigt sich die in Christus erschienene Gnade und Wahrheit des dreieinigen Gottes, der durch den Heiligen Geist Glauben schafft, um sündige Menschen zu rechtfertigen und zu heiligen. Durch solches freies Handeln des dreieinigen Gottes wird Menschen die Gnade und Wahrheit des Evangeliums im Glauben gewiss. Sie erfahren die verwandelnde Kraft des Evangeliums in ihrem Leben, das nun in neuen Beziehungen aufleben kann: Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie zu Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde. In diesem Sinne impliziert der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.

Gleichzeitig wissen sich die Glaubenden durch dasselbe Gotteshandeln aber auch beauftragt und verpflichtet, dieser Glaubensgemeinschaft, die sich dem Evangelium verdankt, eine Gestalt zu geben, die ihrem Ursprung und ihrer Eigenart entspricht.

2. Die Gestalt und Ordnung der Kirche

Nach reformatorischem Verständnis ist die Kirche als *congregatio sanctorum*, in der deutschen Fassung: Versammlung der Gläubigen (CA VII) dem weltlichen Blick verborgen. M. Luther: *abscondita est Ecclesia, latent sancti* (verborgen ist die Kirche, verborgen sind die Heiligen: De servo arbitrio, 1525, WA 18, 652). Diese Verborgenheit bedeutet nicht einfach Unsichtbarkeit. Denn die Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament bei der Versammlung der Gemeinde ist für jedermann wahrnehmbar. Aber die durch Wort und Sakrament von Gott selbst geschaffene Wirklichkeit des Leibes Christi ist als Gemeinschaft der Glaubenden *Gottes Werk* und als solches nur dem Glauben zugänglich. Der Glaube erkennt die Gegenwart des Leibes Christi überall da, wo er in der reinen Predigt des Evangeliums und dem ihm gemäßen Gebrauch der Sakramente das „äußere Wort“ findet (vgl. CA VII). Denn ihnen beiden gilt die Verheißung: Mein Wort „wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt“ (Jes 55,11).

Die in der Welt verborgen bleibende Glaubensgemeinschaft bedarf aber einer *äußeren Ordnung*, die für alle Menschen sichtbar und von Menschen zu verantworten ist. Diese Verantwortung hat ihr Zentrum in der Sorge der Kirche für die rechte Predigt des Evangeliums und den evangeliumsgemäßen Gebrauch der Sakramente: Der Vollzug des Gottesdienstes und der Verkündigung

an die Welt ist so zu ordnen, dass keine menschliche Willkür das Evangelium verdunkelt oder die Gemeinde spaltet. In menschlicher Verantwortung muss die frohe Botschaft der Welt so eindeutig wie möglich dargeboten werden. Insofern ist die äußere Gestalt der Kirche nicht etwas von der Verborgenheit der Glaubensgemeinschaft Getrenntes, neben ihr Stehendes. Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist. Die christliche Kirche als „Gemeinde von Brüdern“ und Schwestern hat nach Barmen III nicht nur „mit ihrer Botschaft“, sondern auch „mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte“. Sie darf „die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung“ nicht „ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen“.

2.1 Die Kennzeichen der wahren Kirche

Die rechte Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente sind im reformatorischen Verständnis die „Kennzeichen der wahren Kirche“ (*signa ecclesiae verae*). Durch sie baut sich der Leib Christi auf. Sie allein sind in allem geschichtlichen Wandel die unwandelbaren sichtbaren Züge einer christlichen Kirche (vgl. CA VII). Ohne sie kann keine kirchliche Ordnung sachgemäß sein. Mit ihnen ist der Auftrag gegeben, den die Kirche zu erfüllen hat, nämlich „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI).

Für die Ausführung dieses Auftrages ist von Gott das Predigtamt eingesetzt (vgl. CA V), das Menschen als öffentliches Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung übertragen wird und das als solches geordnet werden muss (vgl. CA XIV). Die Ausgestaltung dieses Amtes ist jedoch wandelbar. Das gilt ebenso für alle Elemente einer Ordnung der Kirche Jesu Christi, mit deren Hilfe sie ihren Auftrag in wechselnden geschichtlichen Situationen wahrnimmt und der Gemeinschaft der Glaubenden an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten eine unterschiedliche Gestalt gibt. Hierzu gehören z. B. die Unterscheidung und Zuordnung der verschiedenen kirchlichen Dienste sowie ihre Ausgestaltung und die äußere Organisation der Kirche.

2.2 Die Einzelkirchen und die Kirche

Die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche existiert geschichtlich in Raum und Zeit. Sie ist als universale Gemeinschaft aller Glaubenden immer die Kirche bestimmter Menschen in bestimmten Ländern und Gebieten. Sie existiert notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden, die die primäre

Verwirklichung der katholischen Kirche sind. Als solche sind sie mit allen christlichen Gemeinden geistlich verbunden. Die einzelnen Gemeinden sind aber auch meist in einer größeren geordneten Gestalt mit anderen verbunden: einer ekklesialen Gestalt, die im Folgenden „Einzelkirche“ genannt wird. Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind.

Die Einzelkirchen haben dafür zu sorgen, dass ihr Verhältnis zu anderen Einzelkirchen in einer Weise geordnet wird, die der geistlichen Verbundenheit aller Kirchen in Christus einen angemessenen Ausdruck verleiht. Diese Sorge ist nach evangelischem Verständnis wesentlich für alle ökumenischen Bemühungen. Es geht darum, die in der Welt verborgene Einheit des Leibes Christi auch durch die äußere Gestalt der Kirchen zu bezeugen. Jede Kirche hat dazu mannigfache Möglichkeiten. Auf der Grundlage der Förderung eines ökumenischen Geistes in den Gemeinden kann sie die Begegnung und den Austausch mit Christen anderer Kirchen institutionalisieren. Sie kann regelmäßige Lehrgespräche mit anderen Kirchen führen. Sie kann ihre Bereitschaft zum gemeinsamen Hören des Wortes Gottes und zur Feier des Abendmahls erklären. Sie kann in wichtigen Fragen der Gestaltung des Lebens der eigenen Kirche andere Kirchen zu Rate ziehen und bei den Problemen der Weltverantwortung der Kirche mit ihnen zusammenarbeiten. All dies und anderes mehr dient dazu, das, was sie mit anderen Kirchen im Glauben verbindet, zum Ausdruck zu bringen und darzustellen.

In der ökumenischen Diskussion ist häufig vom Streben nach der „vollen sichtbaren Einheit“ (*full visible unity*) die Rede. Wenn die evangelische Theologie diese Formel verwendet, dann versteht sie darunter die *Bezeugung* der von Gott gegebenen Einheit des Leibes Christi. Es geht nicht um „den Versuch, der von Jesus Christus schon gegebenen, in Wort und Sakrament wahrnehmbaren (sichtbaren) Einheit etwas hinzuzufügen, sondern“ um „das Bemühen ..., diese Einheit immer umfassender zu bezeugen und der in ihr enthaltenen Verheißung immer getreuer zu entsprechen“ (Dritte Theologische Konferenz im Rahmen der Abmachungen der Meißener Erklärung, März 1999). Diesem Bemühen hat auch die Gestaltung der kirchlichen Ordnung zu dienen. Das menschenmögliche Ziel, das dabei verfolgt wird, ist die Erklärung und Praktizierung von voller Kirchengemeinschaft. In ihr gewinnt die Bezeugung der Einheit des Leibes Christi sichtbare Gestalt.

II. Das evangelische Verständnis der Bezeugung der Einheit des Leibes Christi als Kirchengemeinschaft

1. Was heißt Kirchengemeinschaft?

Der Ausdruck „Kirchengemeinschaft“ ist vieldeutig. Das *evangelische* Verständnis von Kirchengemeinschaft besagt, dass selbständige Gemeinden und

Einzelkirchen einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und sich – gemessen an den „Kennzeichen“ der Kirche – gegenseitig als „wahre Kirche“ anerkennen. Das bedeutet, sie erklären öffentlich die Gemeinschaft, in der sie kraft ihrer Zugehörigkeit zum Leib Christi stehen. Sie ordnen diese Gemeinschaft gemeinsam und praktizieren sie umfassend. Sie können wiederum mit anderen Kirchengemeinschaften eine derartige Gemeinschaft erklären, ordnen und praktizieren. Sie verstehen dieses menschliche Werk als Erfüllung der ihnen durch das kirchengründende Wort Gottes gestellten Aufgabe, der Einheit des Leibes Christi zu dienen.

In einer Kirchengemeinschaft können Kirchen gleichen Bekenntnisstandes (wie im Falle der VELKD) und Kirchen unterschiedlichen Bekenntnisstandes (wie im Falle der EKU oder der EKD) verbunden sein. Die Kirchengemeinschaft ist, wenn die Kennzeichen der wahren Kirche zum Maßstab gemacht werden, selbst ebenso Kirche wie die ihr zugehörenden selbständigen Gemeinden und Einzelkirchen. Im kirchenrechtlichen Sinne hingegen bleibt, solange die in einer Kirchengemeinschaft verbundenen Kirchen ihre Selbständigkeit bewahren, zwischen ihnen im Blick auf Handlungskompetenz und Rezeptionsautonomie ein Unterschied bestehen.

Eine Kirchengemeinschaft ist dann ihrem Ursprung im Geschehen des Wortes Gottes gemäß, wenn die in ihr verbundenen Kirchen

- das gemeinsame Verständnis des Evangeliums von der Rechtfertigung und der Sakramente *feststellen* und
- damit den sich in Wort und Sakrament selbst mitteilenden Jesus Christus als den ihre Gemeinschaft allein tragenden Grund *anerkennen* und
- sich daraufhin gegenseitig anerkennen und ihre Gemeinschaft in Wort und Sakrament *praktisch vollziehen*.

Kirchengemeinschaft im beschriebenen Sinne kann nur verantwortlich gestaltet werden, wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten. Sie geben damit Rechenschaft über den Grund ihrer Gemeinschaft im Evangelium und arbeiten in Lehrgesprächen an der unerlässlichen Weiterbildung der Lehre in den beteiligten Kirchen.

Zur Konsequenz von Kirchengemeinschaft gehört es, diese praktizierte Gemeinschaft so zu ordnen, dass sie zu Initiativen gegenüber den in ihr verbundenen Einzelkirchen befähigt ist und dennoch deren Selbständigkeit bewahrt wird. Die Übertragung von Aufgaben auf die Kirchengemeinschaft und damit die Einschränkung der Selbständigkeit der in ihr verbundenen Kirchen kann unterschiedlich weit gehen; dies wird z.B. am Vergleich zwischen den Ordnungen der VELKD, der EKU und der EKD deutlich. Der Vorgang, bei dem selbständige Kirchen sich zu einer Kirchengemeinschaft zusammenschließen und diese Gemeinschaft ordnen, entspricht dem grundlegenden Verhältnis, in dem

einzelne Gemeinden zur Gemeinschaft ihrer Kirche stehen. Sie bringen ihre Vollmacht, die Kirche, die sie sind, zu ordnen, in die ganze Kirche ein, ohne sie abzugeben. Die Ordnung der Kirche, an der sie mitwirken, macht sie nicht zu unselbständigen Teilen der Kirche, sondern zu verantwortlichen Gestaltern dieser Ordnung in der Gesamtkirche, zu der sie gehören, und in der konkreten Gemeinde.

2. *Das Modell der Leuenberger Konkordie –*

Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft

In der Leuenberger Konkordie von 1973 haben bekenntnisverschiedene Einzelkirchen erklärt, dass sie untereinander in der beschriebenen Kirchengemeinschaft stehen. Diese Erklärung ist möglich geworden, weil die der Konkordie zustimmenden Kirchen unter sich das gemeinsame Verständnis des Evangeliums festgestellt haben. Dieses „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ ist die Rechtfertigungsbotschaft im reformatorischen Sinne: Das Evangelium schafft Glauben und erneuert sündige Menschen, indem es sich ihnen durch das Wort der Verkündigung und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls vermittelt.

Aufgrund des gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums gewähren die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament. Dies schließt die „gegenseitige Anerkennung der Ordination und die Ermöglichung der Interzelebration“ ein. So ist Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die Konkordie selbst hat bindenden Charakter für ihre Signatarkirchen.

Die durch die Leuenberger Konkordie erklärte Kirchengemeinschaft wird in den Kirchen und Gemeinden als Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst verwirklicht. Das geschieht zwischen den Einzelkirchen in den einzelnen Ländern und Regionen, aber auch – politische Grenzen überschreitend – auf europäischer Ebene. Demgemäß hat man sich auch auf dieser Ebene zur Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt und zur Vertiefung der Gemeinschaft durch theologische Lehrgespräche verpflichtet. Die Organe der „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ sind die Vollversammlung, die Lehrgesprächsgruppen und der Exekutivausschuss mit dem Sekretariat. Die Äußerungen des Exekutivausschusses haben nach außen einen die Gemeinschaft repräsentierenden, nach innen empfehlenden Charakter.

III. Von der Gemeinschaft christlicher Kirchen zur Kirchengemeinschaft

1. Schon existierende Formen der Gemeinschaft christlicher Kirchen

Das Miteinander christlicher Kirchen wird gegenwärtig in verschiedenen Formen der Gemeinschaft verwirklicht.

Bekenntnisgleiche Kirchen haben sich in konfessionellen Weltbünden (Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund) zusammengeschlossen. Be-

kenntnisverschiedene Kirchen haben ihr Miteinander an vielen Orten, in vielen Regionen und Ländern, aber auch europaweit und weltweit in der Form einer Arbeitsgemeinschaft oder eines ökumenischen Rates von Kirchen verwirklicht; so in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Hier handelt es sich nicht um eine Kirchengemeinschaft im oben beschriebenen Sinne. Eine Arbeitsgemeinschaft kann aber ein Instrument auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft sein.

Auch innerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) besitzt das Verhältnis der kooperierenden Kirchen unterschiedliche Dichte. Zwischen den einen, z. B. der methodistischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen, besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Andere, z. B. die Altkatholiken und die evangelischen Landeskirchen, haben eucharistische Gastbereitschaft miteinander vereinbart, obwohl zwischen ihnen keine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft im Sinne der oben beschriebenen Kirchengemeinschaft besteht. Wieder andere, z. B. Baptisten und einige evangelische Landeskirchen, praktizieren eucharistische Gastbereitschaft, ohne dass darüber eine Vereinbarung besteht. In den Beziehungen weiterer Kirchen, wie z. B. der evangelischen Landeskirchen zur römisch-katholischen Kirche, gibt es keine wechselseitige eucharistische Gastbereitschaft. Die evangelische Seite hat sie einseitig erklärt.

Aus evangelischer Sicht sind bei einer Reihe von ACK-Kirchen, mit denen noch keine Kirchengemeinschaft erklärt ist, die Bedingungen dafür gleichwohl erfüllt. Dem entspricht der Wille der evangelischen Landeskirchen, mit diesen ökumenischen Partnern in der ACK zu einer erklärten Kirchengemeinschaft zu kommen und, solange diese noch nicht erreicht ist, miteinander eucharistische Gastbereitschaft zu praktizieren.

Unterschiedliche Formen der Gemeinschaft zwischen deutschen und anderen Kirchen existieren auch über die Grenzen Deutschlands hinaus. So haben z. B. die Kirche von England und die Gliedkirchen der EKD in der „Meißener Erklärung“ von 1988/91 dokumentiert, dass sie sich „gegenseitig als Kirchen“ anerkennen, „die zu der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche Jesu Christi gehören und an der apostolischen Sendung des ganzen Volkes Gottes wahrhaft teilhaben“. Sie haben eine „eucharistische Gemeinschaft“ festgestellt, „die über gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft hinausgeht, aber noch nicht die volle Austauschbarkeit der Geistlichen erreicht“.

Ansonsten steht die Mehrheit der evangelischen Kirchen in Europa aufgrund der Leuenberger Konkordie in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Das schließt die Austauschbarkeit der Ämter ein.

2. Der ökumenische Dialog

Die von den evangelischen Kirchen angestrebte Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen wird sich nicht anders erreichen lassen als durch eine intensivere Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen. Die erforderlichen Dialoge

zwischen den einzelnen Kirchen haben dabei – entsprechend dem jeweiligen Profil der Partnerkirchen – notwendig unterschiedliche Schwerpunkte, wie die aktuellen Dialoge deutlich zeigen.

2.1 Die Beziehung zu den anglikanischen Kirchen

Der weitergehende Dialog mit den anglikanischen Kirchen schließt Gespräche über die „sichtbare Einheit“, das Bischofsamt und die historische apostolische Sukzession im Amt ein. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob, sondern wozu und in welcher Gestalt es das Amt der *Episkope* geben soll. Es geht also um die Funktion und die ekklesiologische Begründung des Bischofsamtes. Fortschritte in diesem Bereich, z. B. die schrittweise Austauschbarkeit von Ämtern, können im evangelischen Verständnis jedoch nur der strukturellen Ausprägung der Kirchengemeinschaft dienen, nicht aber der Grund der Kirchengemeinschaft sein. Denn die Vereinheitlichung der Amtsauffassung ist nach diesem Verständnis nicht die Voraussetzung solcher Gemeinschaft.

2.2 Die Beziehung zu den Baptisten

Die Gemeinsamkeit mit den Baptisten ist zu Modellen der Zusammenarbeit, vielleicht auch zu Zwischenstufen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft, weiter zu entwickeln. In diesem Zusammenhang wird die Frage nach dem Verständnis und der Praxis der Taufe im Mittelpunkt stehen. Denn der Praxis der Erwachsenentaufe in den baptistischen Gemeinden liegt ein Verständnis der Zuordnung von Glauben und Taufe zugrunde, das von den reformatorischen Kirchen nur bedingt geteilt wird. Eine Klärung des Taufverständnisses der Baptisten ist unverzichtbar, da ihre Praxis der Wiedertaufe im Widerspruch zum Taufverständnis der evangelischen Kirchen steht.

2.3 Die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche

Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel. Immerhin kann festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht. Vorrangig muss geklärt werden, wie sich die evangelische und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten. Dann wird sich erst abschließend klären lassen, ob die Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirchen in diesem Leib miteinander kompatibel sind. Es ist eine Verständigung darüber zu erstreben, dass für die Gemeinschaft der Kirchen nicht eine einzige, historisch gewachsene Form des kirchlichen Amtes zur Bedingung gemacht werden kann, sondern dass unterschiedliche Gestalten desselben möglich sind. In diesem Zusammenhang ist

auch festzustellen, dass die Notwendigkeit und Gestalt des „Petrusamtes“ und damit des Primats des Papstes, das Verständnis der apostolischen Sukzession, die Nichtzulassung von Frauen zum ordinierten Amt und nicht zuletzt der Rang des Kirchenrechtes in der römisch-katholischen Kirche Sachverhalte sind, denen evangelischerseits widersprochen werden muss.

2.4 Die Beziehung zu den orthodoxen Kirchen

Die evangelischen Kirchen arbeiten mit den orthodoxen Kirchen in ökumenischen Räten zusammen. Sie sind überdies wie die meisten orthodoxen Kirchen Europas Mitglieder der KEK. In allen diesen Bezügen geht es bisher kaum um Fragen der Kirchengemeinschaft im hier entfalteten Sinne. Ein nicht unbeträchtliches Hemmnis in dieser Hinsicht stellt die Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen dar, wie sie insbesondere in deren Lehre grundsätzlich vertreten wird. Außerdem stehen auf orthodoxer Seite Vorstellungen vom Nationalkirchentum und von kirchlicher Einheit in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie. So geht es im Verhältnis der evangelischen Kirchen zu den orthodoxen Kirchen bislang nur um eine bessere gegenseitige Wahrnehmung sowie um die Ausräumung von Vorurteilen oder Missverständnissen und die Ermöglichung von kirchlicher Koexistenz und Kooperation.

Andererseits ist der Orthodoxie eine Kirchengemeinschaft zwischen autokephalen Kirchen aber durchaus vertraut, so dass zu fragen ist, ob darin nicht eine Möglichkeit der Entwicklung von Kirchengemeinschaft auch mit den evangelischen Kirchen liegt. Die Anerkennung des Nicänum-Constantinopolitanum durch die orthodoxen und reformatorischen Kirchen enthält ebenfalls ein beträchtliches Verständigungspotential. Schon deshalb sollten die bilateralen Dialoge, auch wenn sie zur Zeit noch im Vorfeld von Einigungsbemühungen geführt werden, weiter gefördert werden.

IV. Die Evangelische Kirche in Deutschland als Kirchengemeinschaft

In den „Grundbestimmungen“ ihrer Grundordnung wird über die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ausgesagt: Sie „ist die Gemeinschaft ihrer lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen. Sie versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi“. So ist die EKD Kirchengemeinschaft im oben beschriebenen Sinn. In diesem von der Grundordnung dargelegten Selbstverständnis wird zum Ausdruck gebracht:

Die EKD ist die erklärte und angemessen geordnete Gemeinschaft von konfessionsverschiedenen evangelischen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland. Bestimmte Kompetenzen und Hoheiten, wie ihre Gliedkirchen sie besitzen, z. B. in Ausbildungs- und Lehrfragen, hat die EKD nicht. So ist sie *kirchenrechtlich* nicht *eine Kirche*, wie ihre Gliedkirchen es sind (vgl. I.2.2).

Zwischen diesen Gliedkirchen besteht in der Gemeinschaft der EKD Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie die gegenseitige Anerkennung der Ämter. Darüber hinaus umfasst die Ordnung der EKD gemeinsame Regelungen und Koordinationsverfahren für eine Reihe weiterer Arbeitsbereiche der Gliedkirchen. Diese Form der Gemeinschaft wurde von den beteiligten Kirchen gemeinsam gefunden und erklärt; sie wird praktiziert. Daraus folgt auch, dass die EKD befähigt ist, eigene Initiativen gegenüber den Gliedkirchen zu entfalten, ohne deren Selbständigkeit anzutasten.

Maßnahmen, durch welche die EKD erst *Kirche* werden müsste, sind nicht nötig, da sie es im *theologischen* Sinne schon ist, denn Kirchengemeinschaft ist Kirche (vgl. II.1.). Gleichwohl sind Maßnahmen denkbar, durch die sich die Stellung der EKD zu ihren Gliedkirchen und die Stellung der Gliedkirchen zur EKD und damit die kirchlichen Ordnungen ändern. Diese Änderungen können intern das Verhältnis der EKD zu ihren Gliedkirchen beeinflussen, aber auch extern Bedeutung für das Verhältnis zu Kirchen, die noch nicht zu ihr gehören, und zur weltweiten Ökumene haben.

V. Die ökumenische Zielsetzung

Die Erklärung und Verwirklichung von Kirchengemeinschaft ist aus evangelischer Sicht das Ziel ökumenischen Handelns. Dabei zeigen die verschiedenen Formen der Gemeinschaft von Kirchen, aber auch die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen, auf die sie bezogen sind, dass es gestufte Verfahren zur Verwirklichung dieses ökumenischen Ziels gibt. Sie sind zu fördern, wenn sie dazu beitragen, eine Kirchengemeinschaft zu entwickeln, die im Sinne der Bezeugung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche die volle gegenseitige Anerkennung der Kirchen verwirklicht.

Dokumentation

Stellungnahme von Bischof Dr. Diethardt Roth

/((Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche)

zu dem Dokument „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen - Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“
(= EKD Texte 69, 2001)

1. Vorbemerkung

Es gehört zu den Grundüberzeugungen der Kirche lutherischen Bekenntnisses, dass die Frage nach der Kirche, ihrem Wesen, ihrer Einheit, ihrem Auftrag eine Grundfrage christlicher Existenz darstellt. Dies ist nicht erst mit dem

Aufkommen der Ökumenischen Bewegung im 19. Jahrhundert der Fall, sondern gilt seit Anbeginn der Christenheit. Dass sich die Frage im 21. Jahrhundert im Blick auf die Glaubwürdigkeit christlichen Zeugnisses mit vermehrter Dringlichkeit stellt, ist nicht zu übersehen. Mit großer Aufmerksamkeit hat daher die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK) das Dokument „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen – Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ (= EKD Texte 69, 2001) zur Kenntnis genommen.

Es entspricht dem Selbstverständnis der SELK, dass sie bei der Beurteilung dieses Dokuments einen betont konfessionell-lutherischen Standpunkt einnimmt. Dieser ist als solcher in Ansatz und Anspruch von Grund auf ökumenisch, also im besten Sinn des Wortes katholisch, orthodox und evangelisch. Denn sie hält es bis heute für unwiderlegt, dass die Wahrheit, die sich in den Bekenntnissen der lutherischen Reformation ausspricht, wie sie im Konkordienbuch von 1580 zusammengefasst sind, der Lehre der heiligen Schrift entspricht und dem Glauben der Einen Christenheit gemäß ist. Von daher verstehen wir uns als bewusst lutherische Kirche in ökumenischer Verpflichtung.

Im Folgenden konzentriert sich die Stellungnahme vorwiegend auf die Problematik der ‚innerprotestantischen Kirchengemeinschaft‘, also der Kirchengemeinschaft unter den evangelischen Kirchen. Zu Recht ist bemerkt worden, dass das Dokument ganz überwiegend in diesem Horizont angesiedelt ist. Die in dem Dokument unmittelbar angesprochenen Kirchen, nämlich die Römisch-katholische Kirche, die Altkatholische Kirche, die Orthodoxen Kirchen, die klassischen Freikirchen am linken Flügel der Reformation, die Anglikanische Gemeinschaft, aber auch die übrigen Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland müssen ihre Stellungnahmen für sich selbst abgeben.

2. Grundsätzliche Anmerkungen zur Lehre von der Kirche

Lutherische Theologie und Kirche, die sich an das Konkordienbuch der Reformation gebunden wissen, lehnen eine gleichrangige Stellung von „Augsburger Bekenntnis“ (1530) und „Barmer Theologischer Erklärung“ (1934) ab. Ebenso ist aus unserer Sicht auch eine Gleichordnung von Botschaft und Ordnung der Kirche theologisch nicht angemessen. Das EKD-Dokument sieht die „Leuenberger Konkordie“, ihrem eigenen Wortlaut widersprechend, faktisch als entscheidend an für die Frage der Kirchengemeinschaft. Für die EKD mag das angehen. Wir fragen jedoch, inwiefern es stimmig ist, dass einerseits die Kirche „die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung“ nicht ‚ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen“ dürfe, so das EKD-Dokument (I. 2), andererseits aber die prinzipielle Wandelbarkeit „für alle Elemente einer Ordnung der Kirche Jesu Christi“ (I. 2.1) betont wird. Wir sehen hier einen Widerspruch.

Es ist hilfreich, dass das Dokument bei den „Kennzeichen der wahren Kirche“ einsetzt. Zu fragen bleibt freilich, an welche Kriterien und gegebenenfalls auch Instanzen im Text gedacht ist, durch die „rechte Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäße Feier der Sakramente“ festzustellen wären. (I, 2.1) Abzuweisen ist hingegen die Formulierung, dass „sich der Leib Christi (sc. durch diese Kennzeichen) auf[baue]“ (ebd.), denn ihre oikodomé (Aufbauung) ist keine Selbsttätigkeit der Kirche. Die Rede vom Predigtamt (I, 2.1) ließe hier präzisere Formulierungen zu.

Verschwommen bleibt der Begriff der ‚Einzelkirche‘ trotz des Definitionsversuchs im Sinn einer Verbundenheit von „einzelnen Gemeinden ... in einer größeren geordneten (sc. ‚ekkesialen‘) Gestalt“ (I. 2.2). Hier scheinen Reste territorial(istisch)en, landeskirchlichen Kirchendenkens vorzuliegen. Ungeklärt bleibt zudem, wie die „Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen“ sich zu anderen Kirchen verhalten, von denen im Sinn einer „Verbundenheit aller Kirchen“ die Rede ist (I. 2.2). Was wäre von Einzelkirchen zu sagen, die die Kennzeichen der wahren Kirche nicht aufweisen? Diese Möglichkeit wird nicht bedacht. Insofern scheint hier derselbe Begriff („Einzelkirche“) für verschiedene, nicht kompatible Sachverhalte gebraucht zu werden.

Zwar ist festzuhalten, dass falsche Lehre das Vorhandensein von Kirche nicht vollständig auslöscht, doch wird dadurch das Kirchesein in einer Weise beschädigt, dass bei einer öffentlich und beharrlich falsch lehrenden kirchlichen Gemeinschaft deren Kirchesein zumindest bezweifelt werden muss. (Konkordienformel Vorrede, BSLK 755f., Schmalkaldische Artikel I, BSLK 415, Schmalkaldische Artikel III, BSLK 459).

3. Zu Begriff und Sache der ‚Kirchengemeinschaft‘

Mit deutlicher Kritik nimmt die SELK die Interpretation des Begriffs von „Kirchengemeinschaft“ (II. 1.) und seine Explikation im Horizont des Modells der Leuenberger Konkordie (II. 2.) zur Kenntnis. Obgleich zugestanden wird, dass dieser „Ausdruck [sc. ‚Kirchengemeinschaft‘] ... vieldeutig“ sei, wird er letztendlich einseitig – unter Vorgeben, es gebe „(d)as evangelische Verständnis von Kirchengemeinschaft“ (II. 1.) – auf eine in der Leuenberger Konkordie vorgenommene Definition hin eingeführt.

Der Umgang mit diesem „Ausdruck“ selbst ist im Dokument von unterschiedlichen Verwendungsweisen gekennzeichnet. Einmal meint er die Gewährung von „Gemeinschaft an Wort und Sakrament“ (II. 2.) und wechselseitige Anerkennung als Kirchen, dann wiederum offenbar andere, konfessionell bzw. denominationell bestimmte kirchliche Zusammenschlüsse („andere[n] Kirchengemeinschaften“), schließlich auch zwischen- und überkonfessionelle Verbindungen kirchlicher Art. Unbeschadet dieser Differenzierungen wird aber, ohne jede Klärung, in welcher Bedeutung der Begriff Verwendung findet,

unterstellt, dass „(d)ie Kirchengemeinschaft ... selbst Kirche“ (II. 1.) sei, wenn auch nicht unbedingt im „kirchenrechtlichen Sinn“ (II. 1.).

Die Funktion dieses interpretatorischen Verfahrens ist unschwer auszumachen: Er dient einzig und allein dem Zweck, die EKD zumindest theologisch von vornherein als Kirche zu definieren, obwohl ihr Selbstverständnis seit ihrer Gründung 1948 umstritten war: Kirche oder Kirchenbund? Die einseitige Definition des Brückenbegriffs „Kirchengemeinschaft“ als Kirche im theologischen Sinn macht hier nun alle Diskussionen überflüssig. In der Perspektive sind daher auch „Maßnahmen denkbar, durch die sich die Stellung der EKD zu ihren Gliedkirchen und die Stellung der Gliedkirchen zur EKD und damit die kirchlichen Ordnungen ändern“ (IV).

In letzter Konsequenz bedeutet dies, wie die lutherischen Bekenntniskirchen schon 1948 bei der Gründung der EKD es befürchteten und annahmen, das Ende der lutherischen Landeskirchen in Deutschland. Zwar ist noch vereinzelter, inhaltlicher Widerstand gegen die vollständige Kirchwerdung der EKD, auch gegen (Selbst-)Auflösungsvorschläge aus den eigenen Reihen, wie sie jüngst der Präsident des hannoverschen Landeskirchenamtes, zumindest für die Ebene der (nominell) noch konfessionsbestimmten kirchlichen Zusammenschlüsse, wie etwa der VELKD, unterbreitet hat, zu erkennen.

Unverkennbar ist jedoch, dass die in diesem Dokument niedergelegten Tendenzen, Kirchengemeinschaft zu definieren und zu instrumentalisieren, faktisch auf eine flächendeckende Unionisierung der Landschaft des landeskirchlichen Protestantismus hinauslaufen. Die Rede von der bleibenden konfessionellen Bestimmtheit der Landeskirchen ändert daran faktisch nichts.

4. Schlussbemerkung

Die SELK ist überzeugt, dass das wahrhaft katholische, orthodoxe und evangelische Erbe der lutherischen Reformation in dem genannten Dokument – auch ökumenisch – nicht mehr so zur Geltung gebracht werden kann, dass noch deutlich wird: Dieses Erbe ist für die Kirche verbindlich. Darum sehen wir für uns keine andere Möglichkeit, als weiterhin die Wege einer lutherischen Bekenntniskirche zu gehen, um das Erbe der lutherischen Reformation in kirchlicher Verbindlichkeit nach Kräften angemessen zu bewahren. Damit kommen wir unserer Verpflichtung nach, mit diesem Erbe der Einheit der Christenheit zu dienen.

Hannover, im Juni 2002

Von Büchern

Michael Brandt (Hg.), Abglanz des Himmels. Romanik in Hildesheim, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 2001, ISBN 3-7954-1434-2, 332 S., € 39.90

Mit 119 Farbaufnahmen und 227 Bildern in schwarz/weiß wird mit diesem großformatigen (28,5 x 25,5 cm) Buch nicht nur ein aufwendiger Katalog zur gleichnamigen Ausstellung 2001 in Hildesheim vorgelegt. Weit über die lokale Bedeutung hinaus werden am Beispiel dieser Stadt in Beiträgen zur Geschichte, Kunst und Kultur grundlegende Einblicke in die Welt der Romanik vermittelt. Romanische Kunst aus Hildesheim, ergänzt durch Ausstellungsstücke von 40 Leihgebern aus ganz Europa, sind den einzelnen Beiträgen mit ausführlichen Bildbeschreibungen zugeordnet:

„Von der bischöflichen civitas zur Bürgergemeinde (I), Hildesheim im 11. und 12. Jahrhundert“ von *Stefan Petersen* ist überwiegend ein historischer Überblick, der in die Entstehungszeit der alten Bischofsstadt um das Jahr 1000 zurückreicht, in der aus Klöstern, Stiften und Kirchen die zivile Stadt entstand.

„Ego sum Hildensemensis (= ich bin ein Hildesheimer) – KunstGeld in Hildesheim“ (II) titelt – als Beschriftung eines Geldstücks – *Bernd Kluge* und gibt einen Einblick in die künstlerischen Münzprägungen jener Zeit.

„Zur Stadtgeschichte Hildesheims im 12. und frühen 13. Jahrhundert“ (III) gibt *Maike Kozok* einen umfassenden Überblick romanischer Sakral- und Profanbauten, deren Spuren auch heute noch nachgegangen werden kann.

Im Kapitel IV von *Werner Jacobsen* und *Clemens Koch* geht es dann speziell um „Die Sakralbauten von Hildesheim im 12. Jahrhundert“, den Dom, St. Michael, St. Mauritius, Hl. Kreuz und deren An- und Umbauten, also um die Architektur als romanische Kunst mit entsprechenden farbigen Grundrissen.

„Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“: Bilder, Buchkunst und Buchkultur in Hildesheim während des 12. Jahrhunderts (V) von *Harald Wolter* – von dem *Knesebeck* beschreibt und zeigt prächtig ausgestattete Missale, Evangeliare, Sakramentare und andere Handschriften.

Im Mittelpunkt des Buches vom Herausgeber *Michael Brandt* selbst steht: „Die Kunst der Kirchenschätze“ (VI). Reliquiare, Evangeliare, Tragaltäre, Kreuzfixe, Kelche, Patenen, Ciborien und andere kultische Gegenstände, reich gestaltet mit Gold, Edelsteinen, Elfenbein und anderen edlen Materialien lassen bereits in den Farbaufnahmen die wirkliche Pracht erahnen.

Mit „Romanische Bronzen, Hildesheim und sein Umkreis“ (VII) von *Ursula Mende* wird der Blick auf eine weitere Kunstrichtung gelenkt. Vor allem werden hier Altarleuchter aus dieser Zeit gezeigt.

Im nächsten Kapitel (VIII) geht es um „Philologische Bemerkungen zu den Hildesheimer Inschriften des 12. Jahrhunderts“ von *Fridel Rädle*. Hier wird der

Blick geöffnet für identifizierende, narrativ-exegetische, interpretierende, bitende, verehrende und schließlich erinnernde Inschriften an romanischen Kunstwerken.

„Zu den Zeugnissen der monumentalen Innenraumgestaltung des 12. Jahrhunderts in Hildesheim“ (IX) äußert sich noch einmal *Harald Wolter – von dem Knesebeck*. Dabei geht es vor allem um Wandmalereien, Schmuckfußböden, Stuckdekorationen oder noch vorhandene Fragmente davon aus jener Zeit.

Gerhard Lutz öffnet den Blick höhepunktartig „Zur Skulptur des 12. Jahrhunderts in Hildesheim“ (X). Säulenkapitelle, Tympana, Grabplatten, Chorschranken und dergleichen zeigen in beeindruckender Weise sehr viel mehr als man gemeinhin unter eher schlichter Romanik vermutet.

Schließlich wird die Artikelreihe abgeschlossen von *Ursula Schädler-Saub* „Die Kunstdenkmäler grauer Vorzeit als heilige Schätze zu bewahren und zu pflegen“ (XI). Dabei geht es ihr besonders um die Wiederentdeckung der Kunst des Mittelalters in Hildesheim im 19. Jahrhundert.

Natürlich sind den 11 Kapiteln gemäß ihrer Themen und der vorhandenen Kunstwerke unterschiedliche Mengen von Bildern, Darstellungen und Zeichnungen zugeordnet. Als „Abglanz des Himmels“ mag die hier dargebotene Vielzahl romanischer Kunstwerke eine beeindruckende Darstellung geben, man wird aber eben auch nicht mehr als nur einen „Abglanz“ erwarten dürfen.

Daß der Rezensent kein Hildesheimer ist, wie vermutlich viele andere Leser auch, mag kein Nachteil sein. Zu intensiver Vorbereitung für einen Besuch dieser Stadt mit ihren Sehenswürdigkeiten ist das Buch unerlässlich. Als mitzunehmender Reiseführer vor Ort eignet es sich nicht, weil zu groß und zu schwer, aber vor allem zu schade!

Johannes Junker

Johannes Wirsching, Glaube im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. Band 3, Kontexte Band 29, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1999, ISBN 3-631-35112-7, 201 S., € 33.20

Mit diesem dritten Band seiner Aufsatzbände unter dem Titel „Glaube im Widerstreit“, für die Johannes Wirsching 2001 den Hermann-Sasse-Preis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche erhalten hat, stellen wir ein Buch vor, dessen Aktualität seit seinem Erscheinen im Jahr 1999 noch zugenommen hat. Hatte Wirsching in den nicht minder lesenswerten beiden ersten Bänden (1988/1993) grundlegende Arbeiten zur Christologie, zur menschlichen Geschöpflichkeit, zur Lehre vom Heiligen Geist und deren Gegenwartsbedeutung, zur Taufe und zur Frage der Häresie, über die bleibende Bedeutung der lutherischen (sic!) Reformation vorgelegt und diese theologischen Grundlagen auf die praktischen Fragen der Stellung der Theologie an der Universität, des schulischen Religionsunterrichts und der Eignung zum Theologiestudium bezogen, so geht der vorliegende Band zugleich in die Tiefe wie in die Weite

des christlichen Glaubens, der sich zu dieser Welt weder in gefälliger Selbstgenügsamkeit noch in selbstvergessener Anpassung, sondern eben im intensiven Widerstreit verhält.

Um die Grundlagen von Theologie und Kirche in Schrift und Bekenntnis geht es in den ersten beiden Aufsätzen, denen am anderen Ende des Bandes als praktische Konkretionen meisterhafte religionsdidaktische Bemerkungen zu Luthers Lied „Nun bitten wir den Heiligen Geist“ und eine Hochzeitspredigt korrespondieren. Wer entdecken oder wiederentdecken will, was die Bindung der lutherischen Kirche an Schrift und Bekenntnis an Freiheit und Reichtum bedeutet, der wird in den beiden ersten grundlegenden Aufsätzen von einer tiefen Einsicht zur nächsten geführt. Dem Vorurteil, „daß die Bibel nur in wenigen, überzeitlich gleichbleibenden Umrissen verbindlich sei und ihre Lehre mit dem durchschnittlich Einsichtigen, mit dem primitiven christlichen Mittelmaß zusammenfallen müsse“, vermag nach Wirsching „allein das Bekenntnis“ zu wehren, „indem es unnachlässig zu harten, immer neu aufflammenden Einzelfragen des Textes zurückzwingt und deren (mögliche) Beantwortung von der Gesamtschrift her an einigen Musterbeispielen einübt“ (S. 13). Das Bekenntnis ist recht verstanden ein Wegweiser durch die Schrift auf Christus hin. Weit entfernt davon, bloß statischer Besitz zu sein, treibt es in dreierlei Richtung das Kampfgespräch des Glaubens mit dem Unglauben voran: in Richtung auf die Welt, die es als Schöpfung Gottes weiß, in Richtung auf Jesus Christus, mit dem die Neuschöpfung Gottes beginnt, und in Richtung auf den Parakleten als den Wahrheitsgeist alles Redens und Rechtens mit Gott. Darum wendet es sich im Beharren auf der Nüchternheit der Schrift „gegen alle frommen Schwärmer, die als die eigentlichen Ungläubigen Gott und die Welt vermengen und Kreatürliches vergötzen“ (S. 25). Darum wahr es das Ärgernis, das die Armut Christi für die Welt darstellt; darum wacht es über den Angeldcharakter des Geistes und die noch ausstehende Erfüllung und wehrt der Rechtfertigung des Unglaubens durch einen vom Bibelwort losgelösten Geistenthusiasmus (S. 26-29).

Das alles wird im zweiten Aufsatz noch vertieft, in dem Wirsching die ekklesiologisch-ökumenische Bedeutung von Luthers Schriftprinzip herausarbeitet. Dieser Aufsatz ist und bleibt wohl auf lange Zeit unübertroffen. Wirsching betont zunächst gegen die Übermacht des entwicklungsgeschichtlichen Horizonts in der Lutherforschung Luthers sachlich-theologischen Anspruch, mithin seine Katholizität. „Es ist also nicht der junge Luther mit dem 'Chaos' seiner Schriften, der für Ursprung und Grundprinzip seiner Theologie entscheidend wäre, sondern der durch die Herausforderung seiner römischen, spiritua-listischen und humanistischen Gegner erfahrene Reformator ..., der die Heilige Schrift gelernt und an ihr sein Urteil gebildet hat, ... der Gottes Wort vom Menschenwort unterscheiden gelernt hat und der in der Schrift gesehen hat, was man jahrhundertlang übersehen hat“ (S. 35f). Die Katholizität Luthers besteht nun aber darin, daß er mit seinem Pochen auf die Klarheit der Schrift letztlich nichts anderes tut, als die Kanonbildung durch die Alte Kirche als dogmatische

Entscheidung mitzuvollziehen. Damit aber ist die Schrift nicht mehr Bestandteil, sondern kritisches Gegenüber aller kirchlichen Tradition, wie Luther das mit seiner These von der Klarheit und Selbstausslegung der Schrift zum Ausdruck bringt. Die ökumenischen bzw. ekklesiologischen Konsequenzen sind immens und selbst in der Kirche, die sich mit Luthers Namen schmückt, weit hin unverstanden. Denn: „Für Luther und die lutherische Reformation ist die Schrift unmittelbares Christuszeugnis, oder sie hört auf, Schrift zu sein. Keine Instanz darf zwischen die Schrift und ihr Zeugnis treten: weder das Amtsmagisterium der juridifizierten Papstkirche noch das Geistmagisterium der introvertierten Schwärmerkirche noch (so wäre zu ergänzen) das Wissenschaftsmagisterium („Gelehrtenapparat“) einer hermeneutisierten Theologenkirche. Die Heilige Schrift ist nicht Christuszeugnis und *ebenso* Religionsurkunde, Rechtsquelle oder dergleichen. Sie ist als Christuszeugnis, was sie *überhaupt* sein kann: Kanon, freies und freimachendes Wort“ (S. 47f). Hinter diesen Höchststand an theologischer Einsicht ist die Aufklärung zurückgefallen, die wie Rom die Schrift der Tradition ein- und so letztlich unterordnet. „Hier gibt es keine Wahrheit der Schrift in und an ihr selbst. Ihr Wahrheitsanspruch wird aufgelöst in und zugleich eingelöst durch die Entwicklungsgeschichte der reinen überzeitlichen Wahrheit, der auch Gott selber unterworfen bleibt“ (S. 50). Diesem Irrtum, der heute gleichsam die Konfessionen verbindet, setzt Wirsching die christologische Relevanz der altkirchlichen Kanonsentscheidung entgegen. Denn die Parallelität der Entscheidungen über das trinitarisch-christologische Dogma und über den Abschluß des Kanons ist nicht nur ein historisches Faktum, sondern sachlich begründet. „An ihrem eigenen Dogma lernt die Kirche, daß sie sich selber von außen sehen muß. Sie kann sich selbst nur dadurch erblicken, daß sie auf ihren Herrn blickt, dessen Kommen sie erst noch entgegengeht. So hat die Kirche des Dogmas den Fortgang der eigenen Tradition an entscheidender Stelle unterbrochen, um die Wahrheit eben dieser Tradition festzuhalten; sie hat von der Wahrheit ihres Dogmas, mit dem sie das Herrentum Jesu Christi begrifflich umkreist, an die Wahrheit Jesu Christi selber appelliert“ (S. 60f). Gegen alle schon damals übermächtige Versuchung zur Anpassung ihres Herrn und ihrer selbst an die Welt ist daher die Kanonbildung als ein „Akt der Buße“ zu begreifen: „In der Kanonisierung der biblischen Bücher begreift sich die Kirche noch einmal grundsätzlich, verpflichtend für die gesamte Christenheit seither, als 'Tochter' des Wortes, als geboren aus dem lebensschaffenden Zeugnis Jesu Christi“ (S. 61). Das aber hat Folgen für die kirchliche Schriftauslegung, die dieser – gegenüber der Welt und der Kirche selbst „kritischen“, also urteilenden und richtenden – Zeugnisstruktur des Kanons gerecht werden muß. Damit sind alle hermeneutischen Ansätze ausgeschlossen, die davon ausgehen, „daß die Schriftwahrheit von ihr selbst abgekoppelt und im Konsens ihrer Auslegung beglaubigt werden kann. Eine Schrift aber, deren Wahrheit mit den Folgerungen ihres Apperzipiertwerdens zusammenfällt, hört auf, Zeugnis Jesu Christi zu sein“ (S. 64). Denn „in der

Kanonisierung der biblischen Schriften unterscheidet die Ekklesia den Gemeindegeist vom Heiligen Geist, ihr Werk von Jesu Christi Werk, ihren sterblichen Leib von dem in ihr wachsenden Auferstehungsleib. ... In der Kanonisierung der biblischen Schriften tut die Ekklesia etwas, wozu sonst keine irdische Sozietät bereit oder fähig wäre: sie richtet sich selbst, sie fällt sich selber in den Arm, gerade da sie auf dem Wege ist, die triumphierende Staats- und Weltkirche zu werden, und zeigt noch einmal unvergeßlich auf den, der am Kreuz für sie starb. ... So deutet die Alte Kirche – verpflichtend für die gesamte Ökumene seither – auf ihren Ursprung, und sie tut das so, daß sie mit der Kanonisierung der biblischen Schriften zugleich gegen sich selber protestiert“ (S. 65-67).

In den dann folgenden drei Beiträgen gelingt es Wirsching vorbildlich zu zeigen, wie sich das Wort Gottes in seinen wechselvollen Wirkungen in Raum und Zeit erstreckt. Daß Erwägungen über die Bedeutung und Macht der Religion in den USA nun unmittelbar neben dem Aufsatz „Europas andere Religion? Über die Herausforderung der abendländischen Welt durch den Islam“ zu stehen kommen, macht treffend deutlich, in welchen Spannungsfeldern die heutige Christenheit lebt. Die historisch weit ausgreifende Analyse des Verhältnisses von Staat und Religion in den USA ist ungeschminkt und zeugt doch von der Dankbarkeit dessen, der die Gastfreundschaft und Freiheitsliebe dieses Landes am eigenen Leib kennengelernt hat.

Glänzend ist Wirschings Untersuchung über den Islam in historischer Betrachtung und systematischer Bewertung. Will man der Herausforderung durch den Islam gerecht werden, „so wird man sich, jenseits aller vordergründigen Toleranzrede, mit dem *wirklichen* Islam bekanntmachen müssen, nicht mit jenem ‚multikulturell‘ entschärften Wunschgebilde, das bei heutigen Sozialpolitikern und Kirchenführern Islam heißt“ (S. 92). Nach einer Übersicht über die verschiedenen Ansätze der christlichen Beurteilung des Islam in der Kirchengeschichte, wendet sich Wirsching daher dem Ursprung und der Ausbreitung des Islam zu (mit Karte und Zeittafel), um ihn dann mit dem Christusglauben zu vergleichen. Der Islam erscheint so zugleich als Vereinfacher wie auch Überbieter des Christentums. Seine politische Gestalt ist nicht eine Möglichkeit, sondern eine Tatsache, ebenso wie seine geopolitische Ausrichtung und seine alle Lebensbereiche umfassende Ordnung. Als einer vermeintlichen Überbietung des Christentums kann die Christenheit dem Islam nur so recht begegnen, daß sie selber sich vom Christlichen zu Christus zurückrufen läßt und dann auch andere – zu Ihm hin – ruft. Was indes für das Bestehen dieser Herausforderung in der Christenheit am meisten fehlt, ist für Wirsching „das volle Zeugnis“ (Walter Freytag) und „der klare Wille zur Mission“ (S. 132). Nur aufgrund des vollen biblischen Zeugnisses, das neben Jesus, der auch dem Islam als Prophet gilt, auch den Heiligen Geist und das Wort der Apostel ernst nimmt und somit den Christus der Geschichte, der „durch seine Boten spricht, durch sie die Völker beruft und über ihren Dienst seine Herrschaft ausübt“ (S.

132), kann es zu einer echten „Religionsmessung“ kommen. „Vielleicht aber“, so Wirsching zum Schluß, „hat die Kirche Jesu Christi in der Herausforderung durch den Islam, auch im Anblick seiner scheinbar unaufhaltsamen äußeren Erfolge, dies zu lernen: daß ihr Herr, bis er wiederkommt, unter Leiden und Schmerzen herrscht und daß *sein* Reich nicht von dieser Welt ist“ (S. 135).

Einfach schön sind Wirschings Gedanken zu „Ostpreußen – Gestalt und Geschichte“. Gerade wer aufgrund der Ausblendung dieses Teils deutscher Kultur, Geschichte und Geographie aus schulischen Lehrplänen darüber bisher wenig wußte, wird hier liebevoll an Land und Leute herangeführt, denen der Verfasser selber entstammt. Auch hier beeindruckt wie im Islamaufsatz die theologische Einordnung der für die Christen und die Kirche katastrophalen Geschehnisse. Das gemeinsame Schicksal der Hagia Sophia und der Kirchen und Dome in Ostpreußen und im Baltikum schärft die Sicht nicht nur für die eigene Vergänglichkeit, sondern auch für die Wege des Evangeliums durch Raum und Zeit. „Frei kommt das Evangelium aus der gnädigen Hand Gottes, und wir empfangen, was es bringt: Leben und Seligkeit. Frei aber geht es auch wieder, wo es abgewiesen und mißbraucht wird, und die Schuld, die unvergebene, steht in den Trümmern der Kirchen. Wir heute aber, die wir noch leben und arbeiten dürfen, werden daran gemahnt, daß wir hier keine bleibende Stätte haben, und werden erinnert an den, dessen Reich nicht von dieser Welt ist“ (S. 159).

Armin Wenz

Johann Gerhard, Ein und fünfzig gottselige, christliche evangelische Andachten oder geistreiche Betrachtungen, hg. von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas*; Abt. 1, Johann-Gerhard-Archiv; Bd. 4) frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, ISBN 3-7728-1825-0, 588 S. 54 Abb. Ln., € 126.80

Gerhards „*Meditationes Sacrae*“ (= Heilige Meditationen), die Steiger schon Deutsch-Latein edierte, regten auch dazu an, die Gedanken des Meisters in Reime und Verse zu bringen, um sie so einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Volker Hartmann berichtet in seinem Nachwort von sieben Versuchen poetischer Verarbeitung (510). Steiger bietet von diesen Versuchen den von Burcard Großmanns. Das ganze macht deutlich, wie wenig das Bemühen der Theologie im 17. Jahrhundert bloß auf Theologen, bzw. die akademisch Gebildeten eingeschränkt war, ein Tatbestand, dem nicht zuletzt auch diese theologische Zeitschrift („Lutherische Beiträge“) Rechnung trägt.

Großmanns poetische Verarbeitung nun geht – im Unterschied zu anderen – in seinem poetischen Versuch freier vor, faßt wesentliche Aussagen zusammen, verzichtet aber auch auf emotionale Zusätze. Er bietet relativ kurze, zwei-zeilige „Knittelverse“. Also ein „Knittelversdichter recht strenger Observanz“, wie Hartmann liebevoll meint (S. 521). Es wäre sicher auf dem Gebiet wissenschaftlicher Frömmigkeitsforschung interessant, Gerhards Meditationen mit

Großmanns poetischer Umsetzung umfassender zu vergleichen, wie Hartmann feststellt (S. 527). Man könnte sich diesem rein wirkungsgeschichtlich orientierten Buch aber auch mit anderem Interesse zuwenden, etwa dem, diese „Knittelverse“ in Liedstrophen zu transponieren und so – auf dem Hintergrund gut lutherischer Theologie – z.B. lutherische Abendmahlslieder zu gewinnen, die heute so rar sind. Oder man genießt einfach die XX. Meditation in Versform in der Sprache des 17. Jahrhunderts [die ich sprachlich etwas angleiche]: „O liebe Seel, hier findest du nicht/ gemeine Speisen und Gericht/ hier ist kein königlich Bankett/ da es weltlicher Weis zugeht:/ sondern das groß Geheimnis wird/ uns jetzt und allhier proponiert¹/ da man von Christi Leib und Blut/ handeln und genießen tut./ O wie hochnötig ist es nu/ daß man sich wohl bereit dazu,/ damit man nicht für´s Leben da/ den Tod und das Gericht empfah:/ oder für die Barmherzigkeit/ die Verdammnis und alles Leid.“ Oder zur XVIII. Meditation, die Johannes 6 auf das Abendmahl deutet (!): „Wie kann´s denn sein, daß unser Leib/ im Grab und in der Erden bleib,/ der dennoch ist so hoch geehrt,/ mit Christi Leib und Blut genährt?“ Oder in derselben Meditation: „Dies Brot kam vom Himmel herab:/ ist nicht allein ein himmlisch Gab,/ sondern es macht auch alle die/ zu himmlisch Gästen, so es hie/ im Geist und Glauben heilsam genießen,/ daß sie ganz himmlisch werden müssen.“

Man kann sich über den poetischen Wert dieser Verse streiten. Ein Paul Gerhard gewinnt im Vergleich dazu natürlich an Größe. Aber es ist schon erstaunlich, wie Theologie auch immer zur Poesie neigte und dies bis heute tut, bzw. eigentlich auch heute tun sollte. Glaube ist weitgehend zur „Kopfsache“ geworden. Nicht nur, daß damit bedauerlicherweise der Zugang zu Glaubensinhalten auf bestimmte akademische Kreise und Hörer beschränkt wird, der Glaube kann dann auch immer weniger ausgesprochen werden. Dieses Buch ist für alle Liebhaber der kirchlichen Poesie, aber auch für Kirchenliedforscher von größtem Wert. Über die Edition Johann Anselm Steigers an sich, läßt sich – wie immer in dieser Reihe der Werke Johann Gerhards – nur Positives sagen. Der Leser muß sich an die originale Schreibweise gewöhnen, bedarf aber keiner Lateinkenntnisse.

Thomas Junker

Johann Gerhard, Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens unseres Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten (1611); kritisch hg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger (= *Doctrina et Pietas*; Abt. 1; Johann-Gerhard-Archiv; Bd. 6); frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, ISBN 3-7728-1960-5, 510 S. Ln., € 101.00

Es gibt neben den Meditationen Johann Gerhards keinen Band der Reihe des Johann-Gerhard Archivs, der für den theologisch interessierten Laien so anregend sein dürfte, wie diese Erklärung des Leidens und Sterbens Christi.

1 Proponiert = vorgesetzt; dargereicht.

Die Aktualität dieser Auslegung der Passionsgeschichte zeigt sich nicht nur darin, daß sie bis in das späte 19. Jahrhundert immer wieder (in Leipzig!) auch für die Gemeinde neu aufgelegt wurde; sondern auch darin, daß dieses Buch erst 1999 vom Concordia Seminary in St. Louis eine Übersetzung ins Englische fand, auf die Steiger ausdrücklich verweist (S. 482). Die Wirkungsgeschichte dieser Auslegung ist in vieler Hinsicht erstaunlich. Lange Zeit wurde nach Luthers Auslegung von Passionstexten gleich Johann Gerhards „Passionshistorie“ genannt. Sie beeinflusste sicher viele Predigtbücher, aber auch poetische Verarbeitungen der Passionsgeschichte bis hinein in die berühmten Passionsmusiken.

In fünf Akten - wie in einer Tragödie - entfaltet Gerhard vor allem das Zeugnis der Hl. Schrift. Dabei werden die Evangelienberichte nicht kritisch gegeneinander ausgespielt, aber auch nicht einfach „harmonisiert“. Was „Evangelienharmonie“ seiner Zeit bedeutete, kann sich nur dem erschließen, der die umfangreichen und sehr gründlichen exegetischen Bemühungen jener Zeit kennt und diesen die hektische Kürze und auch nicht selten die Kurzsichtigkeit heutiger Kommentare gegenüber stellt. Unterschiede zwischen den Evangelisten werden nicht übergebügelt, sondern aufgearbeitet. Natürlich bleibt hierbei die Einheit der Hl. Schrift Grundlage aller Auslegung. Und natürlich verfolgt auch Gerhard mit seiner Auslegung ein bestimmtes Ziel, nämlich zentrale Aussagen über die Passion Jesu Christi, besonders Jesaja 53, zur Sprache zu bringen (S. 494f). Alles das muß aber als ein berechtigtes Vorverständnis gelten. Auch Gerhard lernt dabei, vor allem von Martin Luther und Martin Chemnitz, wobei Luther als „Quelle höherer Bedeutung“ eine Rolle spielt (S. 495). Im Zentrum steht, dogmatisch und seelsorgerlich zugleich, die Person Christi, wobei Gerhard nicht nur den leidenden Menschen, sondern auch den triumphierenden Gottessohn entfaltet (S. 496f). Auffällig ist die positive Wertung der Person des Pilatus, aber auch das Fehlen antijudaistischer Ausfälle gerade hier, wo sie immer so naheliegend waren (S. 312; 500). Hierin unterscheidet sich Gerhard auch von Luther, der zu den Juden in diesem Zusammenhang ganz andere Worte fand. Gerade dieses Werk Gerhards zeigt, wie Steiger auch feststellt (S. 505), die Bedeutung des von Chemnitz begonnenen und von Polykarp Leyser fortgeführten Monumentalwerkes der „*Harmonia Evangelistarum*“, an dem ja schließlich auch Gerhard mitgewirkt hat. Bei allen wirkungsgeschichtlichen Bemühungen neuerer Zeit, sind diese Werke im exegetischen Bereich leider viel zu unbekannt. Es ist ja immer wieder erstaunlich, wie sich hier Arbeit an den Texten mit dogmatischen Einsichten und kontroverstheologischer Auseinandersetzung verbindet. An ihnen ist nicht nur zu lernen, wie Texte im 17. Jahrhundert gedeutet wurden, sondern auch, was wirklich intensive Exegese bedeutet, die sich noch eins weiß mit dem Zeugnis der Hl. Schrift, ohne diese zu dominieren.

Dieses Buch ist auch für die Gemeinde, nicht nur für Theologen lesbar, auch wenn man sich in die Schreibweise etwas eingewöhnen muß. In einer Zeit, in der Passionsandachten nur noch selten zu finden sind, weil das alles

nicht in unsere Spaßgesellschaft zu passen scheint und die Zeit fehlt, sich zu solchen Andachten aufzumachen, ist dieses Buch wohltuend, indem es nicht nur das Leiden und Sterben Christi als Chiffre menschlichen Leidens entfaltet, sondern als göttliches Mysterium.

Thomas Junker

Johann Braun, Ehe und Familie am Scheideweg. Eine Kritik des sogenannten Lebenspartnerschaftsgesetzes, Theorie und Forschung, Bd. 741, Rechtswissenschaften, Bd. 101, S. Roderer Verlag, Regensburg 2002, ISBN 3-89783-284-4, 140 S., € 19.80

„Jede Gesellschaft unterminiert die Grundlagen, auf denen sie ruht, auf eigene Weise, die autoritäre Gesellschaft durch die Unterdrückung des freien Individuums, auf dessen schöpferische Kraft bisher noch jedes Gemeinwesen angewiesen war, die libertäre durch die Zerstörung derjenigen Institutionen, in denen die Freiheit allein einen Halt gewinnt“ (S. 5). Mit diesen Worten eröffnet der Verfasser, Professor für Rechtswissenschaften an der Universität Passau, seine Analyse der Entstehung, Ausgestaltung und Implikationen des von der rot-grünen Bundesregierung im November 2000 verabschiedeten „Lebenspartnerschaftsgesetzes“ (= LPartG) für homosexuelle Paare.

Braun sieht das LPartG im Zusammenhang eines seit Jahrzehnten sich hinziehenden, alle Bereiche der Gesellschaft umfassenden Paradigmenwechsels weg von institutionenfreundlichen, hin zu institutionenfeindlichen Rechtfertigungsmustern. Institutionen wie Religion, Nation und Familie verlieren unter dem Anspruch auf unbeschränkte Selbstverwirklichung des Individuums ihre Plausibilität. Das moderne Subjekt verweigert sich der Einsicht in die Bedingtheit seiner selbst. Folge der gesellschaftlichen Atomisierung ist ein Prozeß der Entsubstanzialisierung von Institutionen bzw. die Pluralisierung der Lebensstile.

Dem gegenüber beruht Art. 6 Abs. 1 GG (= Grundgesetz) auf einem substanziellen Verständnis von Ehe und Familie, wie es bisher Grundlage für die übrige staatliche und soziale Gesetzgebung war. Da aber eine Änderung von Art. 6 GG derzeit aussichtslos erscheint, realisiert das LPartG mit seinen Implikationen einen Wandel im Verfassungsverständnis in der Gestalt, daß man den Inhalt der Verfassung verändert, ohne (vorläufig) den Wortlaut anzutasten.

Braun schildert den gesellschaftspolitischen und verfahrenstechnischen Prozeß, der zum LPartG geführt hat, dessen Teil das LPartG selber ist. Dem eigentlichen Gesetzgebungsverfahren voraus ging eine jahrelange intensive Lobbyarbeit der homosexuellen Interessengruppen. Zu dieser Vorbereitung gehört insbesondere die gezielte Veränderung der Sprache (Aufwertung der Homosexualität und der Aufhebung der Ehe) sowie die Inszenierung eines Verfassungswandels. Letzterer wurde insbesondere durch vermeintliche und manipulierte demographische Veränderungen in der Einstellung zur Homosexualität begründet. Grundrechtsdogmatisch wurde ins Feld geführt, bei Art. 6 Abs. 1 GG, wo-

nach die Ehe von Mann und Frau unter staatlichem Schutz steht, handele es sich um verfassungswidriges Verfassungsrecht. Dagegen wurde das Differenzierungsverbot gemäß Art. 3 Abs. 3 GG ins Feld geführt. Die Diskriminierung bestünde darin, daß einem Mann verwehrt werde, was einer Frau möglich sei: nämlich einen Mann zu heiraten – und umgekehrt. Braun macht an dieser Argumentationsweise überzeugend deutlich, daß es den Protagonisten gerade nicht um die Beendigung von Diskriminierungen geht, sondern um die Zerstörung der Exklusivität der Ehe zwischen Mann und Frau. Tatsächlich folgt zudem aus Art. 3 Abs. 3 GG gerade das Gegenteil dessen, was herausgelesen wird, nämlich daß eine am Geschlecht orientierte Partnerschaftsregelung verfassungswidrig ist, da es anders als bei einer Ehe keinen Grund gibt, der eine solche Differenzierung fordert. Braun benennt als weitere Aspekte der Lobby-Arbeit das Ausspielen der europäischen Karte und die Mobilisierung der Gesetzgebung, die ursprünglich bei Vertretern der Grünen auch die Forderung nach Freiheit für Pädosexualität umfaßte (S. 44). Das schließlich von Taktik und Verfahrenstricks geprägte Gesetzgebungsverfahren spricht für sich. Man lese und staune.

Wichtiger noch ist die genaue Analyse des Gesetzes selbst, die Braun vorträgt und mit der er die Behauptung von Ministerin Däubler-Gmelin widerlegt, es handele sich bei der eingetragenen Lebenspartnerschaft um eine „familienrechtliche Einrichtung eigener Art“. Detailliert weist Braun nach, wie eng man sich bei der Ausgestaltung des Gesetzes am Eherecht orientiert hat. Unterschiede erweisen sich als Makulatur oder sprachliche Verschleierungen. Paradox erscheint insbesondere die immer wieder feststellbare Orientierung des Gesetzes an der Haushaltsführungs- oder Zuverdienerehe. So wird nach Braun „versucht, der Öffentlichkeit die Idylle einer gleichgeschlechtlichen Haushaltsführungspartnerschaft vorzugaukeln, während gleichzeitig die Hausfrauenehe seit Jahren von derselben politischen Seite her massiv unter Beschuß genommen wird“ (S. 77). Noch weiter geht die Imitation der Ehe im „Lebenspartnerschaftsgesetzergänzungsgesetz“, das man, weil es durch den Bundesrat zustimmungspflichtige Bestandteile enthält, im Gesetzgebungsverfahren vom LPartG abgespalten hat. Hierin werden finanzielle und steuerrechtliche Leistungen und Vergünstigungen, wie sie um der Familie willen der Ehe gewährt werden, auch auf die homosexuelle Partnerschaft übertragen.

Den Rahmen für Brauns Analyse des Gesetzes bilden lesenswerte grundsätzliche Erwägungen über das Verhältnis von Staat und Ehe, die auch für Kirche und Theologie von großer Bedeutung sind. Nachdem das Bundesverfassungsgericht inzwischen die Verfassungsmäßigkeit des LPartG mit fünf zu drei Stimmen festgestellt hat, erheischen die Erwägungen Brauns um so mehr die Aufmerksamkeit aller, die sich noch um die Zukunft Gedanken machen. Braun macht klar, daß die staatliche Einordnung homosexueller Partnerschaften als familienrechtliches Institut mit allen damit verbundenen Privilegien zu einer Umverteilung auf Kosten von Ehe und Familie gehen wird. Schlimmer aber

noch als dieses Skandalon ist die Beschleunigung des Substanzverlustes von Ehe und Familie, die das LPartG bewirken wird. In einer Zeit des Geburtenchwundes, der Überalterung der Gesellschaft und der Verarmung von Familien mit Kindern wäre es nach Braun rechtspolitisch geboten, die Institution der Ehe und Familie zu stärken. Stattdessen geht der Staat den entgegengesetzten Weg und fördert individualistische Leitbilder. Konsumorientierung und Gegenwartsgenuß statt Sorgepflichten für Kinder und Gestaltung der Zukunft – diese Prioritätensetzung erinnert Braun an Huxleys „Schöne neue Welt“, in der die Staatsgewalt nicht mehr vom Volk, sondern das Volk von der Staatsgewalt ausgeht. Die Lebensformenpolitik entwickelt eine Eigendynamik, an deren Ende die „rationale“ Zerstörung freiheitssichernder Institutionen steht. Schon jetzt läßt sich beobachten, daß sich Lebensweisen und Charakterzüge der Homosexuellen verallgemeinern und die Gesellschaft durchgreifend verändern. Das LPartG ist nach Braun zwar nicht die alleinige Ursache dieses Prozesses, wird ihn aber weiter vorantreiben. Nichts hinzuzufügen ist seinem Fazit über den Staat, in dem wir leben: „Es ist nicht mehr der Staat derer, die auf die im Grundgesetz errichtete Wertordnung vertrauen, sondern der Staat derer, welche die von der Verfassung eröffneten formalen Möglichkeiten am nachhaltigsten für ihre Zwecke einzusetzen wissen“ (S. 122).

Armin Wenz

Weil aber bei uns eine solche schändliche Anhäufung aller Untugenden und Laster zu finden ist, richtet sich dieses Gebot gegen alle Arten von Unkeuschheit, welche es auch immer sein mögen. Es verbietet auch nicht allein das unkeusche Tun, sondern auch alles, was zur Unkeuschheit reizt und verführt. So sollen Herz, Mund und der ganze Leib keusch sein. Und kein Anlaß und keine Verführung zur Unkeuschheit sollen gegeben werden. Schließlich soll man auch aller Unkeuschheit wehren und, wo jemand in Gefahr und Versuchung gerät, gegen das 6. Gebot zu sündigen oder dazu verführt zu werden, ihn beschützen und ihm helfen, damit die Ehre des Nächsten nicht angetastet werde. Denn wenn du Hilfeleistung unterläßt, wo du Schaden verhüten könntest, oder darüber hinweg siehst, als ginge es dich nichts an, bist du ebenso schuldig wie der Täter selbst. So wird, um es kurz zu sagen, in diesem Gebot gefordert, daß ein jeder selbst keusch leben und auch dem Nächsten dazu behilflich sein soll. So will Gott durch dieses Gebot eines jeden Ehegemahl schützen und bewahren, damit sich niemand an ihm vergreife.*

Großer Katechismus Dr. Martin Luthers in der Übertragung von Detlef Lehmann S. 46, 202-205.

* Keuschheit = zu lat. conscius - mitwissend, der christlichen Lehre bewußt; von daher: rein in geschlechtlicher Beziehung, unberührt von unerlaubten Lüsten.

Theologische Fach- und Fremdwörter

apperzipieren = Erlebnisse und Erfahrungen vorwegnehmen – **cooperatores** = Mitwirkende – **Diskontinuität** = Ablauf von Vorgängen mit Unterbrechungen – **Ekklesiologie (eklesiologisch)** = Lehre von der Kirche (der Lehre von der K. entsprechend) – **embryopathische Indikation** = (Abtreibungs) Grund wegen (unheilbarer) Krankheit d. Embryos – **epigenetisch** = auf die Entwicklung durch aufeinanderfolgende Neubildungen bezogen – **Fertilisation** = Befruchtung – **Generatianismus** = Lehre von der Entstehung der menschlichen Seele durch elterliche Zeugung – **gnostisch** = die Gnosis, eine religiöse Bewegung des 1./2. Jahrhunderts, betreffend, die das Heil in der Erkenntnis eines göttlichen Seelenfunken im Inneren des Menschen suchte – **Häresie** = Irrlehre – **Hedonismus** = Lebenseinstellung, nach der das private Glück als höchstes Gut gilt – **Hendiadyoin** = eine Sache durch zwei sich ergänzende (gleichbedeutende) Worte ausgedrückt – **Heterodoxie** = Falschgläubigkeit – **homo in potentia** = der Mensch in Möglichkeit – **hypertroph** = überspannt, überzogen – **immanent** = innerweltlich, dar-inbleibend, innewohnend – **Imperativ** = Befehl, Befehlsform – **Inkarnation** = Fleisch-, Menschwerdung – **Kappadozier** = Die drei Kirchenväter aus Kappadozien: Basilius d. Gr. († 379), Gregor von Nazianz († um 390) und Gregor von Nyssa († nach 394) – **Kreatianismus** = Lehre, daß Gott jede einzelne Menschenseele aus dem Nichts erschaffe – **Mentor** = erfahrener Ratgeber – **Nidation** = Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutterschleimhaut – **Ontogenese** = die Entwicklung des Individuums von der Eizelle zum geschlechtsreifen Zustand – **Orthodoxie** = Rechtgläubigkeit – **Phylogene** = Stammesgeschichte der Lebewesen – **pränatal** = vorgeburtlich – **quatenus** = sofern, soweit – **quia** = weil – **synekdochisch** = Redeform, in der ein Teil für das Ganze (oder umgekehrt!) steht – **Synkretismus** = Religionsvermischung, Religionsmengerei – **Thalassämie** = Mittelmeeranämie (-Blutarmut) – **transzendent** = jenseitig – **trappistisch** = einem Zweig des Zisterzienserordens gemäß, dem das Schweigegebot eigen ist – **Utilitarismus** = Nützlichkeitslehre, die Gutes mit Nützlichem gleichsetzt.

Anschriften der Autoren dieses Heftes, soweit sie nicht im Impressum genannt sind.

Professor Dr. Bryan R. Salminen, 801 De Mun Avenue,
Concordia Seminary St. Louis, Missouri, 63105, USA

Professor Dr. Charles P. Arand, 801 De Mun Avenue,
Concordia Seminary St. Louis, Missouri, 63105, USA

Kirchenrat Professor Dr. theol. Enge Gasse 2b
Karl-Hermann Kandler 09599 Freiberg

Bischof Dr. theol. Schopenhauerstraße 7
Diethardt Roth 30625 Hannover

Der heilige Geist ... hat eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, die einen jeden Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

B.R. Salminen:	Eine pastorale Sicht ethischer Fragen
C. Horwitz:	Die fromme Familie
Won Yong Ji:	Lutherstudien in der chinesischen Kulturregion Asiens
Gert Kelter:	Vom Trost der Absolution

Rezensionen:

K. Hübner:	Glaube und Denken
H.-P. Mahlke:	Das heilige Abendmahl, Unterrichtsmodell
F.A.v. Metzsch:	Bild und Botschaft
KL-SELK:	Wegweisung für das Zusammenleben mit Muslimen
W. v. Meding:	Luthers Gesangbuch
R. Hempelmann:	Panorama der neuen Religiosität

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,

Triftweg 74, 38118 Braunschweig, Tel. 05 31/2 50 49 62

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen

Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen

Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels

Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover

Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin

Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 20.- (\$ 20.-), Studenten € 10.- (\$ 10.-) jährlich

einschl. Porto, Einzelhefte € 5.- (Zusendung nach Vorauszahlung)

Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.

Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

8. Jahrgang 2003 – ISSN 0949-880X

Lutherische Beiträge

Nr. 2/2003

ISSN 0949-880X

8. Jahrgang

B. R. Salminen:	Eine pastorale Sicht ethischer Fragen	71
C. Horwitz:	Die fromme Familie	81
G. Kelter:	„Und ja nicht daran zweifeln...“ – Vom Trost der Absolution	94

Ruff mich an in der not / so
wil ich dich erretten / so soltu mich
preisen / Psalm. 1.



Inhalt

Aufsätze:

B. R. Salminen:	Eine pastorale Sicht ethischer Fragen	71
C. Horwitz:	Die fromme Familie	81
G. Kelter:	„Und ja nicht daran zweifeln...“ – Vom Trost der Absolution	94

Umschau:

T. Junker:	„Welches Bekenntnis braucht die Kirche?“	107
------------	--	-----

Rezensionen:

K.-H. Kandler:	K. Hübner, Glaube und Denken	111
T. Junker:	H.-P. Mahlke, Das heilige Abendmahl	116
A. Eisen:	W.v. Meding, Luthers Gesangbuch	123
A. Wenz:	K. Schwarzwäller, Fülle des Lebens	126
W. Höhn:	K. Adam, Die deutsche Bildungsmisere	128
J. Junker:	F.A. Metzsch, Bild und Botschaft	134

Zum Titelbild

Die ersten Gesangbücher waren meist nüchterne Drucke. Reicher Bilderschmuck erscheint von 1529 an in den Drucken von J. Klug. Von den dreizehn Holzschnitten nimmt das dreifach gedruckte Bild zum Thema Gebet eine besondere Stellung ein (Vgl. die Rezension W. von Meding, Luthers Gesangbuch). Das Babstsche Gesangbuch nimmt diese Betonung auf.

Auf unserem Titelbild zu sehen ist eine Gruppe von Betern, aus: Valentin Babst, Geystliche Lieder, Leipzig 1545, abgedruckt vor „Ein Gebet auff die Litaney“.

Mit diesem Bild werden Christen dahin gewiesen, daß sie als wahrhaft Geistliche Gott anrufen, beten, loben und danken. Beter sind Heilige, ihre Heiligkeit besteht in ihrem Angewiesensein auf Gott.

A.E.

Bryan R. Salminen:

Eine pastorale Sicht ethischer Fragen*

Ich beginne mit dem, was offensichtlich ist: Das Evangelium von Jesus Christus geht zutiefst gegen menschliche Kultur. „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden“, sagte Jesus, und „was wollte ich lieber, als daß es schon brennte!“ (Lk. 12,49) Es gibt starke kulturelle Kräfte, die entschlossen sind, Jesus in einen durch das Land ziehenden Bauern zu verwandeln, der uns in seiner liebenswürdigen Bauernweisheit beibringt, wie man gut lebt, hausgemachte Weisheiten austeilt und unser Verlangen nach dem Guten und Wahren weckt – alles gut und schön. Dieselben Kräfte sind zugleich entschlossen, uns – die Pastoren und Leiter der Kirchen – in liebenswürdige religiöse Figuren zu verwandeln, in Männer, die in schwierigen Zeiten Führung übernehmen, Inspiration bieten, und Woche für Woche die Menschheit aufmuntern, mit einem Lächeln versichern, daß es einen „Gott im Himmel“ gibt – und die unsere Gemeinden beschäftigt halten mit Aufgaben, die ihr Selbstwertgefühl aufbauen – auch das mag alles gut und schön sein.

Aber in einer solchen Kultur ist es schwierig, ständig und tagtäglich eine Identität aufzubauen, die im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus wurzelt. Egal, wie viele Kreuze wir uns um den Hals hängen, hinten auf unsere Autos kleben und über unseren Kirchen aufrichten: Das radikale Leben aus der Taufe und aus der Buße läßt sich nur sehr schwer beibehalten.

Doch der Christ, besonders der Pastor, ist ein Zeuge für eine neue Wirklichkeit, die völlig gegen jede Kultur geht. Der christliche Glaube besteht in der Verkündigung, daß die Herrschaft Gottes in Jesus angebrochen ist – eine Verkündigung, die für die Welt ein ausgesprochenes Risiko bedeutet. Was Jesus selbst verkündigt hat und wovon wir Zeugnis ablegen ist die Wahrheit, daß diese von Sünde durchtränkte Welt, die sich nur um sich selbst dreht, verdammt ist.

Pastoren sind dafür verantwortlich, daß der Unterschied zwischen den Lügen der Welt und der Wahrheit des Evangeliums klar erkennbar bleibt. Das gilt natürlich nicht nur für sie, sondern für jeden getauften Christen, aber Christus hat den Pastoren einen Platz in einer wichtigen Stellung angewiesen, die gegen menschliche Kultur gerichtet ist. In gewissem Sinne ist unser Platz in der Gesellschaft einzigartig: Niemand sonst befindet sich gerade in dieser Nische, die so harmlos scheint, aber in Wirklichkeit so gefährlich ist für den status quo. Wir sind darauf verpflichtet, die Verkündigung am Leben zu erhalten und uns um Seelen zu kümmern – in einer Zeit, die die Seelen verneint und banalisiert.

* Dieser Aufsatz ist der zweite Teil eines vom Autor für den Druck überarbeiteten Vortrages, der auf dem Allgemeinen Pfarrkonvent der SELK in Oberursel vom 18.-22.6.2001 in Englisch gehalten worden ist. Die vorliegende Übersetzung verdanken wir Rev. Daniel Schmidt, Tutume, Botswana. Unter dem Thema „Die Ethik des pastoralen Dienstes“ wurde der erste Teil dieses Aufsatzes in der vorhergehenden Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE (1/2003, S. 3-17) abgedruckt. (A.E.)

Genau das ist es, was Jesus in der Bergpredigt getan hat. Er beginnt seine Auseinandersetzung mit dem, was moralisch schlecht und was rechtschaffen ist, nicht mit theoretischen Erwägungen.

Er stößt unverzüglich (Mt. 5,21-44) in die „Innenwelt“ der menschlichen Existenz vor: rasenden Zorn, Verachtung, Haß, Lustbesessenheit, Scheidung, verbale Manipulation, Rachgier, Schlagen, Verklagen, Fluchen, Nötigung und Bettelei. Das ist der Stoff, aus dem die Seifenopern sind und die täglichen Nachrichten – und das wirkliche Leben. Und das ist auch genau der Ort, an dem Gemeindepastoren leben; in der „Innenwelt“ des Lebens.

Jesus wählt diesen direkten Zugang, weil er darauf abzielt, Menschen zu befähigen, gut zu sein, und nicht nur darüber zu reden. Er weiß tatsächlich, wie er Menschen dazu befähigen kann, und er wendet dieses Wissen an auf das Leben, wie es wirklich ist, nicht auf irgendeine intellektuelle oder fromm verbrämte Version davon.

In der Bergpredigt veranschaulicht Jesus konkret, in schrecklich realistischen Situationen, wie es ist, ein wirklich guter Mensch zu sein – ein Mensch, der vom König gefunden wurde und nun in seinem Reich und nach seiner Art lebt. In den unmittelbar folgenden Versen fährt Jesus dann fort, sein Gesamtbild zu zeichnen von moralischer Vollkommenheit und Schönheit im Himmelreich. Es ist ein Reich voll herzlicher Liebe zu allen, einschließlich derer, die froh wären, wenn wir tot umfielen. Diese Liebe besteht nicht aus einzelnen Handlungen oder Projekten, sondern ist ein alles durchdringender Zustand – eine Weltsicht gepaart mit Freude und Liebe – in dem wir leben und zuhause sind. Es ist eine Liebe von derselben Qualität wie Gottes Liebe. Wir sollen „vollkommen“ sein oder „ganz“, wie unser Vater im Himmel vollkommen und ganz ist. Es ist jedoch wichtig, sich daran zu erinnern, daß das, was Jesus fordert – Liebe zum Mitmenschen – genau das ist, was er uns und allen Menschen schenkt. Jesus hat das Gesetz an unserer Statt vollkommen erfüllt, weil wir dazu nicht fähig waren. Die Frage ist nicht, was ich brauche, um wie Jesus zu sein, sondern vielmehr, was er getan hat, um mich so wie ihn zu machen. Er ist für dich gekommen und für dich und mich gestorben, und hat den Preis für unsere Sünden bezahlt. Nun nennt er uns seine geliebten Kinder.

Ich weise jedoch ausdrücklich darauf hin, daß Jesus vom Spezifischen weitergelangt zu einer Gesamtsicht oder einer Anleitung zum Umgang mit moralischen Angelegenheiten. Ich würde meinen, daß dies die Art und Weise ist, auf der wir selbst bestimmte moralische Angelegenheiten angreifen müssen, egal ob es sich dabei um Scheidung, Wiederverheiratung oder Homosexualität handelt. Wir müssen so daran herangehen, daß wir zunächst einmal ein bißchen Abstand gewinnen, um uns klar zu werden, wie wir der Sünde begegnen, aber auch, um die Vergebung der Sünde anzubieten, die die Menschen so dringend brauchen, wenn sie in Sünde geraten, wie wir alle in Sünde geraten und die Vergebung der Sünden brauchen, die Christus anbietet.

Mit anderen Worten, wir brauchen eine umfassendere Sicht, die mehr sieht als nur den speziellen Fall vor unserer Nasenspitze. Wir müssen immer daran denken, was es heißt, zum Reich Gottes zu gehören. Wir müssen uns immer wieder fragen: Was bedeutet es, daß wir durch den gekreuzigten Christus erlöst sind? Wie sollen wir nun leben? Und wie beeinflußt die Tatsache, daß ich in seinem Reich lebe, die ethischen Entscheidungen, die ich in meinem Leben treffen? Der Schlüssel zum Umgang mit pastoralen Fragen im Bereich der Ethik ist unsere Bereitschaft, unsere eigene Weltsicht zu überprüfen. Wie William Willimon gesagt hat: „Das Problem der meisten Pastoren ist nicht, daß sie ausgebrannt sind, sondern daß sie das Christus-zentrierte Bewußtsein ausgeschaltet und verloren haben, daß sie nicht mehr vom Wort Gottes in Besitz genommen sind und bestimmt werden.“

Ich glaube auch, daß eins der größten Probleme, mit dem wir im Umgang mit ethischen Angelegenheiten zu tun haben, darin besteht, daß wir die Nerven verlieren, und nicht darin, daß wir es mit einer Lehrangelegenheit oder -frage zu tun haben. Aber wir stellen die Frage oft so, als ob es eine theologische wäre, und lähmen damit von vornherein all unser Tun.

Ich halte es für wichtig, sich ins Gedächtnis zu rufen, was Luther über Theologen des Kreuzes sagt: Kreuzestheologen nennen das Kind beim Namen. Wir sagen Dinge so, wie sie sind. Leute, die alle Dinge durch das Leiden und das Kreuz betrachten, sind gezwungen, die Wahrheit zu sagen! Mit anderen Worten: Die Kreuzestheologie verleiht uns theologisch den Mut und den Gedankenbau, um mit dem, was wir sagen, klar Stellung zu beziehen, ohne dabei verlegen mit dem Fuß zu scharren, als ob wir uns zugleich für die biblischen und theologischen Haltungen, die wir einnehmen, entschuldigen müßten.

Wenn wir es also mit ethischen Fragen zu tun haben, fällen wir unsere Entscheidungen nicht auf der Grundlage einer allgemeinen Übereinstimmung oder dessen, was moralisch gerade „modern“ ist. Auch das, was „alle“ tun, ist für uns nicht der Maßstab. Wir fällen alle pastoralen Entscheidungen auf der Grundlage von „theologischem Denken“, auch wenn solches „Denken“ uns persönliches Unbehagen bereitet. Es ist eine der großen Gnadengaben des Hirtenamtes, daß der Mann, der es innehat, sich nicht selbst Mut dazu machen muß. Es mag in der Tat so sein, daß wir als Pastoren gar nicht mutig zu sein brauchen, weil wir uns hinter dem Wort Gottes verstecken und es für uns sprechen lassen können. Bisweilen habe ich mich sagen hören: „Das kommt jetzt nicht unbedingt von mir ... aber ich meine, der Text sagt es.“ Und dann lassen wir den Text sprechen.

Offen gesagt, als früherer Gemeindepastor kann ich mir kein unbehaglicheres Thema vorstellen als das der Ehescheidung. In der Tat, in einem Jahr als Matthäus 19 der Predigttext für den folgenden Sonntag war, sagte mir der Hauptpastor unserer Gemeinde von 2.800 Gliedern, daß ich mit dem Predigen an der Reihe sei. Ich protestierte und sagte, daß ich in der vorangegangenen Woche gepredigt hätte, aber er bestand darauf, daß ich dran wäre. Raten Sie mal,

wer gewonnen hat. Er war schließlich der Hauptpastor! Aber wir hatten diese Auseinandersetzung, weil wir um die Schwierigkeit dieses Textes für moderne Ohren wußten. Viele Leute in unserer Gemeinde waren geschieden. Einerseits mußten wir dem Text treu sein und ganz deutlich machen, daß Jesus keine Ehescheidung will. Andererseits mußten wir auch deutlich machen, daß uns an den Menschen Gottes liegt; und wenn eine Ehe geschieden wird, wie es manchmal in einer sündigen Welt sein muß, dann ist die Kirche auch da, um denen mit Liebe, Unterstützung und Mitleid beizustehen, die verletzt und verwundet sind.

Ich erinnere mich, wie mir als Junge von der „wissenschaftlichen Methode“ erzählt wurde. Die bestünde darin, daß Wissenschaftler in Labors große Anstrengungen unternehmen, um Versuche unter absolut objektiven Bedingungen durchzuführen, ohne jegliche subjektive menschliche Beeinflussung. Das Ziel sei, ein absolut steriles Umfeld zu schaffen, um so Ergebnisse zu garantieren, die auf reinen Fakten beruhen und jederzeit und überall nachvollziehbar sind. Und dann fanden sie heraus, daß die bloße Gegenwart des Beobachters den Versuch beeinflusste – einfach nur, weil er da war!

Wenn Wissenschaftler unter genau kontrollierten Bedingungen nicht zu einer sauberen Objektivität gelangen können, die präzise Vorhersagen zuläßt, dann können wir das gewiß auch nicht. Denn wir arbeiten am anderen Ende des Kontrollspektrums: Stecke einen Pastor und eine Gemeinde zusammen, und was in der Regel dabei herauskommt, ist eine Art Chaos, das in Genesis 1,2 *tohu wabohu* genannt wird, „wüst und leer“. Und es ist nicht möglich, für jeden Fall eine ethische Richtlinie oder ein Gesetz zu schaffen, wie sich ein Pastor verhalten soll. Das mag nicht sehr verheißungsvoll scheinen, besonders da wir uns in ethische Angelegenheiten hineinbegeben, aber wir haben dabei zugleich den Geist Gottes, der über diesem Chaos schwebt, und Gottes gesprochenes Wort, das eine Welt der Schöpfung und der Erlösung ins Dasein ruft. Jeder Dienst des Hirtenamtes geschieht unter den Bedingungen der Sünde, über die der Geist Gottes schwebt und in die hinein das welterschaffende und lebenverändernde Wort Gottes gesprochen wird. Es sind diese Bedingungen, in denen die meisten von Ihnen sich befinden: Sie haben mit den vielfältigen Erscheinungsformen der Sünde zu tun: Mit Scheidung, Ehebruch, Homosexualität, Betrug, Lüge und Tratsch. Und es ist hier, mitten in dem allem, daß Gott sein Werk zustande bringt – er kommt mit seinem Wort und Sakrament, um Menschen zu verändern und umzuwandeln. Ich weiß, daß ich hier zu denen predige, die diese Überzeugung längst teilen, aber es ist wahr: Gottes Gnadenmittel können auch eine Welt verändern, die die christlichen Werte auf den Kopf gestellt hat. Lassen Sie mich an einem Beispiel zeigen, wie sehr unsere Welt sich verändert hat:

Eltern wissen heutzutage, daß da draußen ein moralischer Dschungel herrscht. Sie haben Angst um die Sicherheit ihrer Kinder und um ihre Seelen. Leib, Seele und Geist sind gleichermaßen bedroht; Gesundheit, Glück und ein Leben in Heiligkeit sind nur sehr schwer zu bewahren.

Eine Umfrage von 1958 stellte Leitern von Oberschulen (High Schools, d.h. 9.-12. Schuljahr, Anm. d. Übs.) folgende Frage: Was sind die größten Probleme unter Ihren Schülern? Die Antwort lautete:

1. Nichterledigung von Hausaufgaben
2. Mangel an Respekt für das Eigentum anderer
(z.B. Werfen von Büchern)
3. Anlassen von Licht, Offenlassen von Türen und Fenstern
4. Schießen von Papierkugeln im Unterricht
5. Rennen in den Fluren

1988, nur 30 Jahre später, wurde dieselbe Frage wieder gestellt. Der Unterschied in den Antworten war bestürzend. Hier sind die Hauptprobleme unter heutigen Oberschülern:

1. Abtreibung
2. AIDS
3. Vergewaltigung
4. Drogen
5. Scheidung der Eltern

Die Eltern sind nicht besser dran als die Kinder. Die Familie fällt auseinander wie Humpty Dumpty (eine Figur aus einem englischen Kinderreim, Anm. d. Übs.), und nichts und niemand kann sie bisher wieder zusammensetzen. Dabei ist die Familie für die meisten Leute der einzige Ort, wo sie die eine Lektion lernen können, die wichtiger ist als alle anderen, nämlich die der selbstlosen Liebe.

In Amerika endet die Hälfte aller Ehen in Scheidung. Die meisten Kinder haben *ein* Elternteil oder keins zu Hause, aber nicht beide. Selbst wo Ehen weiterbestehen, sind sie oft voller Spannung, Bitterkeit, Verdruß und Depressionen. In einer Umfrage hat Ann Landers verheiratete Leser gebeten, folgende Frage zu beantworten: Wenn Sie noch einmal vor der Entscheidung stünden, würden Sie Ihren Ehepartner wieder heiraten? Sie war erstaunt über die Menge der Antworten und noch mehr darüber, daß über 75% mit „Nein“ antworteten.

Wenn die Hälfte aller Ehen in Scheidung endet und dreiviertel der übrigen Ehen unglücklich sind, bedeutet das, daß nur *eine* von acht Ehen gut ist. Jugendliche werden in sieben von acht Fällen die Erfahrung machen, daß sie nirgendwo Vertrauen finden können, oder Liebe, Sicherheit und Glück, nicht einmal im eigenen Heim. Was für eine Gesellschaft kann man mit solchen Bausteinen bauen? Und wie ist es möglich, daß sich diese Leute unter Umständen auch noch dafür rechtfertigen können, daß sie Entscheidungen fällen, die alles und jeden zerstören, der ihnen in den Weg kommt? Wie?

Wonach entscheiden die meisten Leute normalerweise, was sie tun und lassen, sagen oder nicht sagen sollen? Gewöhnlich nach drei Kriterien: 1) Nach

dem, was in der Gesellschaft gerade ‚in‘ ist, was man von ihnen erwartet, nach dem Druck von seiten ihrer Kameraden, und nach dem, was halt „alle“ tun; 2) Nach ihren Gefühlen; 3) Nach dem, was das Leben am einfachsten, angenehmsten und problemlosesten macht. Ich denke, die meisten Leute richten sich viel mehr nach diesen drei Kriterien als nach denen von Gottes heiligem Willen, wie er in seinem Wort offenbart ist; Kriterien wie die von gut oder schlecht, richtig oder falsch.

Selbst diejenigen, die bei uns als Anführer der öffentlichen Meinung oder als große „Lehrer“ populär sind, nehmen Worte wie „richtig“ oder „falsch“ nicht in den Mund. Glauben Sie mir, als Psychologe bin ich entsetzt, wie viel soziologisches Fachchinesisch und Psycho-Gebabbel – Ausdrücke wie „angemessenes Verhalten“ oder „akzeptables Verhalten“ – gebraucht wird an Stelle von schlichtem moralischen Gemeinsinn. Zu viele Leute, einschließlich Pastoren, haben ihre theologische Weltsicht verscherbelt und eine therapeutische dafür eingehandelt.

Anstatt unsere Kinder Moral zu lehren, müssen wir manchmal von ihnen Moral gelehrt bekommen, da sie noch die moralischen Instinkte haben, die wir weggeworfen haben. Vor kurzem habe ich an einem Schulausflug meines Sohnes teilgenommen, der in der ersten Klasse ist. Die Lehrerin war eine aufgeweckte, nette, moderne junge Frau, die all die richtigen psychologischen Vorgehensweisen drauf hatte, aber sie konnte *ein* Kind nicht unter Kontrolle halten, das alle anderen terrorisierte. Sie sagte dem kleinen Raufbold immer wieder, daß sein Verhalten unangemessen sei. Schließlich sagt eins der anderen Kinder laut zur Lehrerin: „Warum sagen Sie es ihm nicht?“ „Was soll ich ihm sagen?“ fragte die Lehrerin. „Sagen Sie ihm nicht, sein Benehmen sei ‚unangemessen‘. Sagen Sie ihm, er verhält sich falsch!“ Ich hätte am liebsten Beifall geklatscht.

In einem vornehmen Restaurant in Hemdsärmeln zu erscheinen ist unangemessen. Aber sich rauszustehlen, ohne die Rechnung zu bezahlen, ist falsch. Es ist unglaublich, aber je gebildeter jemand in unserer Gesellschaft ist, desto eher bringt er das in seinem Kopf durcheinander, von dem selbst ein Kind weiß, daß es sich um zwei verschiedene Dinge handelt.

Einer, der nie die Worte „richtig“ und „falsch“ gebraucht, ist ein moralischer Waschlappen, aber kein guter Mensch oder Pastor. Gute Menschen sind nicht aus Waschlappen gemacht; gute Menschen sind aus schlechten Menschen gemacht. Heilige sind aus Sündern gemacht.

Matthäus war ein Zöllner, Paulus war ein Verfolger der Kirche. Maria Magdalena war von Dämonen besessen. Augustin war ein „Playboy“. Franz von Assisi war ein eitler Geck.

Der Zustand, aus dem eine Seele nur sehr schwer zurückgewonnen werden kann, ist nicht der einer großen Sünde, sondern der großer Trägheit. Moralische Lethargie ist abstoßender für Gott als Schlechtigkeit. Das hat Gott gesagt, nicht ich. Lesen Sie einmal Offenbarung 3,15-16.

Gerechte Empörung ist gefährlich, weil sie leicht in ungerechte Empörung umschlägt. Aber jemand, der nicht zu Recht empört sein kann, kennt auch keine Rechtschaffenheit. Es ist *kein* Zeichen von Mitgefühl, wenn jemand nicht empört ist über den Drogenhändler, der dem Jugendlichen, der gerade an einer Überdosis gestorben ist, das Kokain verkauft hat, oder über den Anwalt, der den Drogenhändler frei bekommen hat.

Warum sind wir in moralischer Hinsicht solche Waschlappen?

Weil wir ein falsches Verständnis von Mitgefühl haben.

Mitleid sollte etwas ganz Großes sein, aber wir haben etwas ganz Kleines daraus gemacht. Mitleid sollte *mehr* sein als Gerechtigkeit, aber wir haben etwas daraus gemacht, das *weniger* ist.

Was bewirkt Mitleid? Barmherzigkeit und Vergebung. Barmherzigkeit aber setzt Gerechtigkeit voraus. Sie mildert die Gerechtigkeit, aber sie ersetzt sie nicht. Auch Vergebung setzt Gerechtigkeit voraus. Es kann sie nur da geben, wo etwas vergeben wird, ein wirkliches Unrecht. Wenn die Sünde und das Böse und wirkliches Unrecht nur Aberglaube sind, dann ist Vergebung unmöglich.

Wir sollen Sündern mit Mitleid, Barmherzigkeit und Vergebung begegnen, wie Gott es tut. Aber wir sollen Mitleid nicht zum Vorwand nehmen, um die Existenz der Sünde zu leugnen. Das tut Gott nie. Doch die moderne Welt hat das getan, und ich fürchte, die Kirche auch. Dabei sind wir selbst ein Teil des Problems. Zu oft benehmen wir uns wie das Rote Kreuz. Wir können nicht viel tun, um den Sturm zu verhindern, aber wir können sicherstellen, daß wir da sind, um die Trümmer aufzuräumen, wenn der Sturm zugeschlagen hat. Es ist wahr, wir müssen da sein, um die Bruchstücke des Lebens aufzuräumen, wo Menschen von einer Tragödie heimgesucht worden sind. Aber es gibt vieles, was wir im voraus tun können, um zu verhindern, daß die Tragödie überhaupt eintritt.

Sobald jemand ein moralisches Urteil fällt, wird ihm vorgeworfen, er habe kein Mitleid, und man hängt ihm eins oder mehrere der modernen Etiketten um, die mit „F“ anfangen: Faschist, Fanatiker und Fundamentalist (wobei das letzte entsprechend hämisch auszusprechen ist).

In den meisten Bereichen unserer Gesellschaft gibt es einen ausgeprägten doppelten Maßstab, besonders in den Medien. Wenn jemand wagt anzudeuten, daß homosexueller Geschlechtsverkehr falsch ist, dann gilt er als Fanatiker, der Homosexuelle aus Prinzip haßt. Aber wenn dieselbe Person die Stimme erheben würde gegen Korruption in der Politik, gegen Industriespionage oder plötzliche Steuererhöhungen, dann würde man ihn für einen aufgeklärten und verantwortungsvollen Zeitgenossen halten. Wenn sich ein Mitglied der Anti-Abtreibungsbewegung „Operation Rescue“ (Operation Rettung) mit Leib und Leben einsetzt und ins Gefängnis geht, um lebendige, menschliche, ungeborene Babys davor zu bewahren, in einer Abtreibungsklinik umgebracht zu werden, dann heißt es, er habe kein Mitleid und keine Sensibilität für Frauen. Aber wenn jemand Apartheid verdammt, sagt niemand, er habe kein Mitleid mit

weißen Rassisten. Wenn Leute Ehescheidung verurteilen, wie Jesus es getan hat, dann meint man, sie verurteilten damit zugleich Geschiedene. Aber wenn sie die Zerstörung des brasilianischen Regenwaldes verurteilen, dann wird ihnen nicht vorgeworfen, sie würden Brasilianer verurteilen.

Wenn jemand es wagt, Promiskuität (wahllosen, ständig wechselnden Geschlechtsverkehr) beim Namen zu nennen, anstatt von einem „sexuell aktiven Lebensstil“ zu sprechen, dann wird er sofort als engstirnig und mitleidlos abgestempelt. Schlägt jemand vor, daß AIDS wie andere ansteckende Krankheiten behandelt werden sollte, z.B. den Versicherungen zu melden oder quarantänepflichtig wäre – dann wirft man ihm vor, er wollte die spanische Inquisition wieder einführen. Was geht hier vor?

Anscheinend gibt es nur einen Bereich, in dem Mitleid zum Ersatz für Moral wird: die Sexualität. Wir tolerieren es nicht, wenn sich Börsenmakler durch Insider-Geschäfte Vorteile verschaffen, aber wir tolerieren sexuelle Handlungen amerikanischer Kongreßabgeordneter mit Tieren. Wir tolerieren keine Deckungslücke im Staatshaushalt, aber wir tolerieren zerbrochene Ehen. Wir tolerieren keinen Diebstahl, aber wir tolerieren Ehebruch. Was hier geschieht, ist, daß es unserer Gesellschaft sehr ernst ist, wo es um Geld geht, und ziemlich egal, wo es um Sexualität geht. Geld ist heilig, aber Sex ist weltlich; Geld verdient Respekt, aber Sex dient nur einer Art Tauschhandel. Mit anderen Worten, die Gesellschaft behandelt Geld wie Sex und Sex wie Geld.

Ärzte werden nicht mitleidlos genannt, wenn sie ihren Patienten eine Krebsdiagnose stellen oder ihnen eine Operation verordnen. Seelenärzte jedoch, d.h. Pastoren, werden mitleidlos genannt, wenn sie Sünde diagnostizieren und Buße verordnen. Aber die beiden Fälle liegen genau gleich. Der einzige Unterschied besteht darin, daß Sünde Krebs der Seele ist und nicht des Leibes. Unsere Gesellschaft glaubt nicht länger an die Seele oder kümmert sich nicht darum. Aber wir tun es! Wir sind Pastoren! Theologen! Lehrer des Wortes. Und wir müssen vollständige Klarheit in den Angelegenheiten bewahren, zu denen Gott sich klar geäußert hat.

Würden Sie wollen, daß Ihr Arzt mit der Krankheit genauso mitfühlbar wäre wie mit dem Patienten? Würden Sie wollen, daß er Mitleid hätte mit ihren Krebszellen? Natürlich nicht. Aber wir möchten, daß unsere moralischen Lehrer mit dem geistlichen Krebs lieber Mitleid haben, als ihn zu verurteilen – mit den Sünden und dem Bösen, von denen wir abhängig sind, besonders den beiden, die unser modernes Leben beherrschen: Lust und Gier.

Wir müssen „den Sünder lieben und die Sünde hassen“. Das ist keine haarspalterische, abstrakte, technische Unterscheidung für Gelehrte und Theologen. Es ist entscheidend und praktikabel. Wenn wir die Sünde lieben, lieben wir den Sünder nicht. Denn man kann nicht zugleich den Krebs lieben und den Patienten.

Und wir sollen denen, deren Leben voller Schmerzen ist, mit Freundlichkeit und Sanftheit begegnen und wie rechte Hirten oder „Pastoren“. Wir müs-

sen wie Pastoren mit den Männern und Frauen umgehen, die an Scheidung denken. Das ist ein unglaublich schmerzhaftes Thema. Der Entschluß zur Scheidung zerreißt einem Menschen die Eingeweide. Doch Pastoren haben die einzigartige Möglichkeit, sich denen zu nähern, die verletzt sind und Schmerzen leiden, und für solche Menschen ein „kleiner Christus“ zu sein. Pastoren bringen den Menschen Gottes Gnadenmittel, Vergebung, Hoffnung und Heilung. Und wir tun das grundsätzlich mit viel Sinn für Freundlichkeit und Respekt. Auf der anderen Seite bringen wir Menschen auch da Gottes Wort, wo sie eine Scheidung oder irgendetwas anderes erwägen, und es damit zur Konfrontation kommt. Wir bringen das Wort selbst da, wo es unbequem ist und unglücklich macht. Es ist nicht unsere Aufgabe dafür zu sorgen, daß man uns mag. Ich mag es, wenn man mich mag, aber ich muß nicht gemocht werden. Unsere Aufgabe ist es, Menschen zu Jesus zu bringen, und zwar auf *seine* Weise – durch Wort und Sakrament, Gesetz und Evangelium. Und wenn wir es auf seine Weise tun, mag die Wirkung manchmal schmerzhaft sein.

Es gibt eine Art des Hasses, die angemessen ist. Selbst bei Gott gibt es Zorn. Aber Gott hat keinen einzigen Sünder, nicht einmal den schlimmsten. Jesus hat Judas bis zum letzten geliebt und ihn „Freund“ genannt. Gott liebt Stalin, Charles Manson (der 1969 in den USA Massenmorde begangen hat, Anm. d. bs.) und Ted Bundy, der mehr als 28 Frauen umgebracht hat. Gott ist unser Vater, und wenn das Evangelium nicht wahr ist für diese „Obersten der Sünder“, dann ist das Evangelium für keinen von uns wahr. Aber Gott hat die Sünde, und wir sollten es auch. Der Beweis, daß er Sünde hat, ist sein eingeborener Sohn, der vor Jerusalem tot am Kreuz hängt. Gott hat Sünde so sehr, daß es ihn das Leben seines einzigen Sohnes gekostet hat. Wer Menschen hat, dem fehlt es an Mitleid. Nichts zu hassen, nicht einmal die Sünde, bedeutet, ein Nichts zu sein, ein Waschlappen.

Wir müssen wieder lernen, wie wir hassen sollen. Wir sind zu tolerant: nicht gegenüber Menschen, aber gegenüber der Ent-Menschlichung, gegenüber Unrecht und Unterdrückung, Gier und Gelsten, Scheidung und Homosexualität und allen anderen Formen der Selbstsucht, wie beliebt sie auch in bestimmten Gruppen sein mögen. Wir müssen lernen, das menschliche „Selbst“ viel mehr zu lieben, und die menschliche Selbstsucht viel weniger. Wir müssen lernen zu unterscheiden; nicht das Selbst zu hassen, aber die Selbstsucht, nicht den Sünder, aber die Sünde.

Dies ist so wichtig auch für unser Leben als Pastoren. Wie oft kommt es vor, wenn ein Pastor eine öffentliche Sünde begeht, daß sich jemand findet, der den „Ausrutscher“ banalisiert mit den Worten, „Pastoren sind eben auch nur Menschen.“ Das ist nicht nur ein seltsamer Mißbrauch des Wortes „Mensch“, sondern auch eine gewaltige Abwertung unserer Berufung. Wir sind dazu berufen, mehr zu sein als ‚menschlich‘ ... oder vielleicht, in tieferem Sinne wirklich menschlich zu sein.

Es ist schwer für uns alle, eine Auswahl zu treffen. Denn das bedeutet, Unterschiede zu machen, zurückzuweisen, und genau so zu einem Weg „Nein“ zu sagen, wie wir zum anderen „Ja“ sagen. Wir können nicht oft genug über den ersten Psalm nachdenken, den Psalm über die beiden Wege, die wir im Leben gehen können. Das ist die wichtigste und grundlegendste Lektion für unser Leben. Unsere Gesellschaft jedoch hat dies verlernt, weil wir ein verschwommenes, unterschiedsloses „Mitleid“ zum Ersatz machen für eine klare und urteilsfähige Liebe.

„Wohl dem, der nicht wandelt im Rat der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzt, wo die Spötter sitzen, sondern hat Lust am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht! Der ist wie ein Baum, gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit, und seine Blätter verwelken nicht. Und was er macht, das gerät wohl. Aber so sind die Gottlosen nicht, sondern wie Spreu, die der Wind verstreut. Darum bestehen die Gottlosen nicht im Gericht, noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten. Denn der Herr kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht“ (Psalm 1).

Dostojewski sagt: „Die Liebe in Aktion ist ein rauhes und schreckliches Ding im Vergleich zur Liebe in den Träumen“. Denn Liebe, die handelt, muß auswählen, während sich die Liebe im Traum behaglichen, verschwommenen Träumereien hingeben kann, die alle und alles umarmen.

Wir sind Pastoren. Wir sind aus größter Nähe und persönlich geliebt worden. Gottes Liebe ist nie fern, distanziert und abstrakt. Sie ist immer persönlich und sie schließt immer eine Erwählung ein – Gottes Wahl für dich und mich und die Sendung seines Sohnes in den Tod am Kreuz von Golgatha. Gott hat nicht über dieser Welt geschwebt. Er ist an einen bestimmten Ort gekommen, zu bestimmten Leuten wie Joseph und Maria, und zu einer bestimmten Zeit. Er ist für dich und mich gekommen. Er beruft uns nun dazu, in derselben Weise zu lieben. Nicht in einer abstrakten Weise. Nicht, um jedes Ideal gleichermaßen zu lieben, denn das bedeutet, der Wahrheit gegenüber gleichgültig zu sein. Jeden Lebensstil gleichermaßen zu billigen, bedeutet gleichgültig zu sein gegenüber der Frage, wie wir leben sollen. Tiere genauso zu lieben wie Menschen, bedeutet gleichgültig zu sein gegenüber Menschen.

Der Spruch „alles was du brauchst, ist Liebe“ ist einfach nicht wahr. Du brauchst auch Wahrheit. Ein Arzt braucht mehr als Liebe. Er braucht auch Licht. In Christus ist uns Liebe geschenkt worden. Uns ist außerdem die Wahrheit seines Wortes gegeben worden und das „Licht der herrlichen Erkenntnis Christi“. Ich möchte Sie ermutigen, Ärzte für die Seele zu sein – die sowohl Liebe als auch Licht bringen, Mitleid und Wahrheit.

Christoph Horwitz:

Die fromme Familie

Einleitung

Über die Merkmale einer Meßlatte, die an fromme Familien anzulegen ist, gibt es gewiß weitgehende Übereinstimmung.

Ich beschreibe sie einmal so:

Führende geistliche Persönlichkeiten, Träger göttlicher Verheißungen, müssen ohne Tadel sein, sie müssen einen guten Ruf haben, schwerwiegende Angriffsflächen dürfen sich bei ihnen nicht finden lassen.

Ebenso stellt sich der Anspruch der Umwelt gegenüber Gemeindegliedern dar: Christen, die einer Gemeinde angehören, dürfen keinen Anstoß erregen. Auch Gemeindeglieder untereinander werden außerordentlich verunsichert, wenn sie bei ihren Glaubensgeschwistern Gebotsübertretungen entdecken. Sie fragen erschreckt: Können solche Leute wirkliche Christen sein? Trifft demnach der häufig geäußerte Vorwurf Ungläubiger zu: Christen erheben den Anspruch, bessere Menschen zu sein? Diese Aussagen – auf den ersten Blick sehr einleuchtend – geraten erheblich durch die Gegenfrage ins Wanken: Wenn Menschen, die Gott vertrauen, makellos sind, was soll es dann, jeden Gottesdienst mit einem Schulbekenntnis vor Gott, verbunden mit der Bitte um seine Vergebung um Jesu willen, zu beginnen?

Hierzu sollten wir einmal gründlich nach dem Schriftzeugnis fragen.

Abraham

Wer hat vor diesem Mann nicht größten Respekt? Geradezu vorbildlich erscheint sein Hören auf Gottes Ansprache: „Geh aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will...“ Abraham soll gesicherte und gute Lebensverhältnisse verlassen. Das kann er doch nur tun, wenn er dafür handfeste Gegenleistungen zugesagt bekommt. Die aber erscheinen recht dürftig. Was das angebotene Land bieten wird, bleibt ungesagt. Was aber hilft es Abraham, wenn lange nach ihm lebende Völker durch ihn gesegnet werden sollen? Abrahams Antwort, die nach unserem Urteil gesunden Menschenverstandes nur „Nein!“ lauten könnte, sagt „Ja“, um es einmal herausfordernd auszudrücken, zu dieser Fahrt ins Blaue ohne eine deutlich sich abzeichnende Zukunft. Er vertraut Gott – wir würden sagen – blindlings (1. Mose 12,1ff)! Schon an dieser Stelle werden wir staunen. Aber dieses Vertrauen Abrahams wird noch weit in den Schatten gestellt, als Gott von ihm das Opfer seines Sohnes Isaak verlangt. Kaum einer wird ehrlicherweise sagen können, daß er Abraham verstehe, als er schließlich zum Messer greift, um Isaak Gottes Wort gemäß als Opfer darzubringen (1. Mose 22,1ff).

Wenn Gott in dieser Weise Nachfolge fordert, ist es dann nicht angezeigt, schnellstens jede Beziehung zu ihm abzubrechen? Abraham wird uns an dieser Stelle als unerreichbarer „Übermensch“ vorkommen. So stellen wir uns einen Diener Gottes vor; allerdings werden wir kaum bereit sein, in solche Fußstapfen zu treten und ihnen zu folgen.

Das aber ist nur die eine Seite des Handelns Abrahams. Er war trotz allem ein Mensch aus Fleisch und Blut – und das hat sich in seinem Lebenslauf deutlich niedergeschlagen.

So wenig wir Anlaß haben, das Gottvertrauen dieses Mannes kleinzureden, so sehr erkennen wir: Auch dieser Abraham hat in schwersten Anfechtungen gestanden, hat Zeiten durchlebt, die ein äußerst angeschlagenes Gottesverhältnis erkennen lassen.

Angesichts der unfruchtbaren Frau an seiner Seite und des fortschreitenden Alters des Ehepaares Abraham und Sara glaubt er, Gott nachhelfen zu müssen, damit die Zusage Gottes an ihn, zahllose Nachkommen zu haben, nicht zum Scheitern verurteilt ist und Gott sein Gesicht verliert. Mit der ägyptischen Magd Saras, Hagar, versucht er tätig zu werden, um letztlich selbst für die Geburt eines Sohnes und Erben zu sorgen, da Gott das offensichtlich nicht zustandebringt. Wenn dieser Weg damals auch durchaus rechtmäßig war, so ist dennoch klar: Abraham hat zeitweise das bedingungslose Vertrauen zu seinem Gott verloren, er setzt sich an Gottes Stelle, um dessen nach Menschenurteil unerfüllbaren Zusagen mit seiner, Abrahams menschlicher Hilfe, doch noch zu verwirklichen. So sehr wir Abraham menschlich verstehen werden, so wenig kann diese grobe Entgleisung, sein entschwundenes Vertrauen zu Gott, in irgendeiner Weise verharmlost werden. Der Verheißungsträger ist keinesfalls ohne Makel (1. Mose 16,1ff). Gottes Antwort läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Abrahams eigenmächtiges Handeln hinterläßt üble Früchte, nämlich eine angeschlagene Ehe und harte Spannungen innerhalb der Familie.

Wer die Geschichte Abrahams liest, findet noch mehr dunkle Punkte in seinem Gottesverhältnis. Da sind seine begreiflichen Anklagen gegen Gott angesichts des ausbleibenden Nachwuchses zu nennen (1. Mose 15,1ff). Ebenfalls spricht es nicht für ein ungebrochenes Vertrauen zu seinem Gott, wenn er anläßlich seines Zuges ins Südland seine offensichtlich attraktive Frau Sara als seine Schwester ausgibt, weil er befürchtet, um ihretwillen von möglichen Freiern in erhebliche Schwierigkeiten gebracht, unter Umständen gar umgebracht zu werden (1. Mose 20,1ff). Glaubt er wirklich, daß Gott ihn nur durch eine solche Halbwahrheit schützen kann?

Für beide Seiten in Abrahams Gottesverhältnis ließen sich weitere Beispiele anführen. Aus dem Gesagten läßt sich aber bereits dieses für uns entscheidende Ergebnis gewinnen: Der Verheißungsträger Abraham zeigt deutlich ein doppeltes Gesicht. Er ist ein Mann mit unerhörtem Gottvertrauen, aber eben auch einer, der schweren Anfechtungen erliegt und Gott als seinen Herrn beiseite schiebt.

Jakob

Wer wird aus diesem Mann klug? Einmal denken wir bei der Lektüre seines Lebenslaufes, das muß ein sehr frommer Mann gewesen sein, wenig später schütteln wir nur noch den Kopf über diesen skrupellosen Lügner und Betrüger. Diese Spannung verschärft sich erheblich, wenn die Bibel meldet: Jakob ist der Verheißungsträger, er ist nach Abraham der Garant dafür, daß Gott weiterhin zu dem mit Abraham geschlossenen Bund steht: „In dir sollen alle Völker der Erde gesegnet werden.“ Sehen wir uns wichtige Stationen im Leben dieses Mannes an, um zu einer Antwort zu kommen: Wie ist dieser Jakob einzuschätzen?

Jakob scheint ohne den Segen Gottes nicht leben zu können. Warum sollte er sonst danach trachten, Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen für sich sicherzustellen? Steckt dahinter nicht ausschließlich das heiße Begehren, sich irdischen Besitz und Macht anzueignen? Wenn wir etwa die Szene lesen, wie Jakob seinem Bruder Esau das Erstgeburtsrecht förmlich abpreßt, dann werden wir kaum vorrangig geistliche Beweggründe dafür vermuten. Wir können allerdings nicht übersehen, daß Jakob an dieser Stelle Esau mit keinerlei hinterhältigen Tricks hinter das Licht führt, sondern mit völliger Offenheit seinen Wunsch vorträgt. Ebenso ist zu beachten, daß Esau das gebotene Linsengericht mindestens im Augenblick weit wichtiger ist als sein Erstgeburtsrecht (1. Mose 25,29ff).

Mit geradezu verwerflichem Vorgehen greift Jakob nach dem Segen, den Vater Isaak seinem Erstgeborenen zueignen will. Auf Anstiften seiner Mutter Rebekka – das macht die Sache noch abstoßender – nutzt Jakob die Blindheit seines Vaters aus, um ihm vorzutäuschen, sein Sohn Esau stehe vor ihm. Obwohl Isaak voller Argwohn ist, überwindet Jakob dessen Zweifel durch drei dreist ins Angesicht des Vaters vorgebrachte Lügen, unterstützt durch weitere listig angelegte Täuschungsmanöver. Es ist fast unerträglich, das 27. Kapitel des 1. Buches Mose zu lesen. In ihm werden uns in schonungsloser Offenheit diese Vorgänge dargestellt. Dieses Verhalten Jakobs ist noch weniger zu begreifen, wenn man bedenkt, daß er Esau sein Erstgeburtsrecht doch „abgekauft“ hat. Hätte er das seinem Vater nicht darlegen können? Noch weniger zu verstehen ist, daß Rebekka und Jakob zu diesem Zeitpunkt ein so geringes Vertrauen zu Gott gehabt haben. Glaubten sie nicht, daß Gott den Weg für Jakob freimachen könnte, auch ohne Lüge und Täuschungen? Konnte Jakob unter diesen Umständen Träger der göttlichen Zusagen an Abraham für die nächsten Generationen sein?

Das erste Buch Mose vermag uns aber auch ein ganz anderes Gesicht Jakobs vorzustellen. Als er aus panischer Angst vor seinem wutschnaubenden und auf Mord sinnenden Bruder und auf Geheiß Isaaks die Heimat verläßt und auf die Flucht geht, um sich in Mesopotamien eine Frau aus der Familie Re-

bekkas zu holen, gibt sich Jakob in einer umfassenden Weise in die Hand Gottes, die uns staunen läßt (1. Mose 28,1ff).

Gott bekennt sich zu Jakob im Traum von der Himmelsleiter. Jakob errichtet an dieser Stelle seines Traumes nicht nur ein Heiligtum (Bethel), sondern er verschreibt sich diesem seinem Gott mit voller Hingabe. Er tut das nicht nur mit letztlich leeren Worten, sondern verpflichtet sich, Gott den zehnten Teil all dessen zu geben, was ihm auf seinem weiteren Wege zuteil wird, sobald er in Frieden in seine Heimat zurückkehren darf. Handelt so ein Mann, der nur von der Gier nach irdischem Besitz besessen ist?

Eine solche Aussage verbietet sich völlig, wenn uns Jahre später, als Jakob auf dem Weg in die Heimat ist, darüber berichtet wird, daß Jakob während der Nacht, bevor er mit seinem Bruder Esau zusammentrifft, am Jabbok mit Gott einen Kampf auf Leben und Tod ausgefochten hat. Dieser Kampf stand unter der Losung seitens Jakobs: „Herr, ich lasse dich nicht, du segnest mich denn,“ (1. Mose 32,27ff). Hätte Gott sich darauf eingelassen, wäre Jakob nur ein völlig oberflächlicher Mensch ohne jeden geistlichen Grund gewesen? Jakob – auch das müssen wir zur Kenntnis nehmen – kam für sein weiteres Leben nachhaltig gezeichnet mit einem Hüftschaden aus diesem Kampf.

Dieses Bild von Jakob als einem geistlichen Mann rundet sich, wenn von ihm, der wahrhaftig mit beiden Beinen auf dieser Erde gestanden und alle Höhen und Tiefen im Dasein ausgekostet hat, auf dem Sterbebett der inhaltschwere Satz gesprochen wird: „Herr, ich warte auf dein Heil“ (1. Mose 49,18). Dieser Mann geht danach mit der Gewißheit in den Tod, daß er nicht im sinnlosen Nichts dahinsinkt und zerfällt, sondern er ist felsenfest davon überzeugt, zu seinem Herrn zu kommen, der ihn zum Heilsträger seiner Verheißungen gemacht hat.

Auch von Jakob stellt sich uns ein zwielichtiges Gesicht dar. Vor unsere Augen tritt ein Mann, der ohne jeden Skrupel Lüge und Betrug zu seinem Vorteil einsetzt. Zusätzlich zu den bereits genannten Ereignissen ist ausdrücklich auf die Vorgänge zu verweisen, die sich während Jakobs Aufenthalt bei seinem Onkel Laban abgespielt haben (1. Mose 29-31). Das darf uns aber nicht übersehen lassen, daß der gleiche Jakob tiefe geistliche Einsichten und ein handfestes Verlangen danach hat, unter dem Segen Gottes seinen Weg zu gehen. Wer einmal die Kapitel 27 und 28 des 1. Buches Mose in einem Zuge nacheinander liest, wird gewahr, wie – um neutestamentlich zu reden – alter und neuer Mensch im ständigen Kampf miteinander liegen. Trotz oder gerade wegen dieser Gegensätze im Leben des Jakob ist er ein geeigneter Heilsträger der Verheißungen Gottes an sein Volk Israel, an alle Völker der Erde. Doch darauf werden wir noch einmal zurückkommen müssen, wenn wir weitere Beobachtungen in den Familien der Verheißungsträger gesammelt haben.

Jakobs Familie

Welches Bild zeichnet die Bibel von der Familie Jakobs? Als Erstes kommt Jakobs Sohn Josef ins Rampenlicht. Er ist offensichtlich ein verzogener Bengel, der von seinem Vater spürbar mehr geliebt wird als seine Brüder. Er betätigt sich in unangenehmer Weise als Zuträger und läßt alle „Schandtaten“ seiner Brüder Vater Jakob wissen. Das bereits schürte den unverhohlenen Haß der Brüder gegenüber Josef. Als er dann noch in einer geradezu herausfordernden Weise seine Träume vor seinem Vater und seinen Brüdern kundgab, Träume, die ihn als Herrn seines Vaters und seiner Brüder darstellten, wuchs der Haß unter den Geschwistern ins Unermeßliche (siehe dazu 1. Mose 37,1ff). Selbst Vater Jakob sah sich genötigt, seinen Lieblingssohn barsch zurechtzuweisen.

Bald bot sich für die Brüder die Gelegenheit, ihrem Bruder nicht nur, wie sie meinten, einen verdienten Denkart zu verpassen, sondern ihn sich ganz vom Halse zu schaffen, um klare Verhältnisse herzustellen: Wir werden unter keinen Umständen deine Knechte! Sie nehmen seinen Tod ohne große Skrupel in Kauf. Ruben, der Älteste, versucht einen Mord zu verhindern. Das Ergebnis: Josef wird als Sklave nach Ägypten verkauft. So bleibt er zwar am Leben, ist aber für seine Familie tot!

Schon diese Entwicklung ist schlimm. So sehr wir es verstehen werden, daß Josefs Brüder Wut im Bauch gegenüber Josef hatten angesichts seines anmaßenden Verhaltens, so wenig werden wir ihnen zustimmen, wenn sie derartig brutal mit ihrem Bruder verfahren. Da hätte es gewiß andere und angemessenere Lösungen gegeben. Geradezu einschneidende Folgen für die Familie des Heilsträgers hat es, daß Vater Jakob vorgelogen wird, Josef sei von einem wilden Tier zerrissen worden, als er auf Geheiß des Vaters nach ihrem Wohlfinden beim Hüten der Viehherde gucken sollte. Als Beleg wird der Rock – besonders für den Lieblingssohn angefertigt – blutverschmiert dem Vater vorgelesen. Jakob versinkt in leidenschaftlicher Trauer. Schon das ist unbegreiflich, daß die Söhne ihren Vater unnötig so leiden lassen. Grausig ist es, daß über Jahre hinweg diese Lüge aufrechterhalten und so das tägliche Zusammenleben völlig vergiftet wurde. Was gehörte dazu, über lange Zeit bei jedem Gespräch darauf achten zu müssen, sich nicht zu verraten? Mir scheint, es ist kaum mit Worten zu beschreiben, welche zerstörende Kraft so ständig am Wirken war. Sobald wir uns diese Ereignisse deutlich bewußt machen, werden wir kaum die Frage unterdrücken können: Ist es bei solchen Zuständen noch möglich, die Aussage „fromme Familie“ in den Mund zu nehmen? Tatsache ist jedoch, daß Gott sein Heil durch diese Familie weiter vorangetrieben hat. Dem werden wir gründlich nachzudenken haben.

Josefs spezielle Führung

Josefs Weg in Ägypten ist nachhaltig von Höhen und Tiefen gekennzeichnet. Nach dem herben Verlust der Heimat – das bedeutete damals noch weit

mehr als es heute bei uns der Fall ist – fand Josef im Hause Potifars, eines hohen Regierungsbeamten, eine unerwartet gute Aufnahme. Daß ein ausländischer Sklave der zweite Herr im Hause wird, ist ein außerordentlich ungewöhnlicher Vorgang. Das mußte für Josef ein eindrucksvoller Hinweis dafür sein, daß Gott auch in Ägypten mit ihm war.

Doch die Anfechtungen ließen nicht lange auf sich warten. Als er die unablässigen Liebesbekundungen der Frau seines Herrn zurückwies, ja, sich ihnen unmißverständlich entzog, mußte er den grenzenlosen Haß dieser Frau erfahren. Sie verstand es, ihn zum Schuldigen zu machen, als einen anzuprangern, der das Vertrauen seines Herrn sträflich mißbraucht und sich an dessen Frau vergreifen habe. So hieß die vorläufige Endstation für Josef: Gefängnis. Wie muß ihm da hinter den Gefängnismauern zu Mute gewesen sein? Er hatte trotz möglicher Vorteile die Annäherungen der Frau Potifars um des göttlichen Gebotes willen zurückgewiesen – und dennoch ließ Gott es zu, daß Josef in Haft genommen wurde (1. Mose 39,1ff).

Die weitere Entwicklung ist auch nicht ohne erhebliche Spannung verlaufen. Auch im Gefängnis bekommt Josef einen Vertrauensposten, so daß er hoffen kann, Gott führt trotz allem seine Wege. Wie aber muß es im Inneren dieses Mannes ausgesehen haben, als er die Träume von Pharaos Bäcker und Mundschenk, seinen Mitgefangenen, richtig deutete und er den Mundschenk bat, sich nach seiner Rückkehr in sein Amt für ihn (Josef) einzusetzen und das Ergebnis so aussah:

„Und es geschah am dritten Tage, da beging der Pharao seinen Geburtstag. Und er machte ein Festmahl für alle seine Großen und erhob das Haupt des obersten Schenken und das Haupt des obersten Bäckers unter seinen Großen und setzte den obersten Schenken wieder in sein Amt, daß er den Becher reiche in des Pharaos Hand, aber den obersten Bäcker ließ er aufhängen, wie ihnen Josef gedeutet hatte. Aber der oberste Schenk dachte nicht an Josef, sondern vergaß ihn“ (1. Mose 40,20ff).

Wir erfahren 1. Mose 41,1, daß dieses Vergessen Josef zwei weitere Jahre Haft eingebracht hat. Es bedarf kaum großer Phantasie sich auszumalen, daß das Verhältnis Gott – Josef während dieser Zeit erheblichen Belastungen ausgesetzt und mit erheblichen Anklagen angefüllt war, gewiß auch trotz der Tatsache, daß Josef im Gefängnis eine Sonderstellung hatte.

Nach dieser Zeit ging es dann nach unserem Urteil steil bergauf. Josef kommt aus dem Gefängnis frei, deutet Pharao unter Gottes Anleitung dessen Träume und wird der zweite Mann in Ägypten nach Pharao. Diese Erlebnisse und auch der Fortgang der Ereignisse läßt es uns verstehen, daß Josef am Schluß all dieser Turbulenzen zu dem Urteil kommt: „Ihr (meine Brüder) gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, um zu tun, was jetzt am Tage ist, nämlich am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (1. Mose 50,20).

Wenn wir an dieser Stelle eine erste Bilanz im Blick auf Josef als Glied der frommen Familie des Heilsträgers zu ziehen versuchen, so mag es fast so erscheinen, als sei er eine leuchtende Ausnahme in der Schar seiner Eltern und Geschwister. Dazu aber muß bedacht werden: Die Anfechtungen des Josef im Hause des Potifar und vor allem während seiner Haftzeit werden nur angedeutet. Wir können nicht annehmen, daß sein Gottesverhältnis im Gefängnis ohne Beschädigung geblieben ist. Sehr deutlich jedoch hebt unser Bericht heraus, daß Josef durch sein Verhalten gegenüber seinen Brüdern sehr wesentlich dazu beigetragen hat, daß es überhaupt zu diesen tiefgreifenden Zerwürfnissen innerhalb der Familie des Heilsträgers Jakob kommen konnte. So gilt auch für Josef trotz vieler Lichtblicke, daß er keinesfalls als ein Frommer ohne Sünde, ohne Schuld vor Gott eingestuft werden kann.

Die Auseinandersetzung mit den Brüdern

Die Begegnung Josefs mit seinen Brüdern bei ihren Aufhalten in Ägypten, um Brot zu kaufen, erscheint zunächst von hemmungslosen Rachegefühlen beherrscht zu werden (siehe 1. Mose 42; 43; 44).

Josef, der seine Brüder sogleich erkennt, gibt seine Identität nicht preis. Hartnäckig beschuldigt er seine Brüder, als Spione ins Land gekommen zu sein und läßt sich durch keinerlei Gegenrede davon abbringen. Eine dreitägige Beugehaft schließt sich an. Danach verlangt Josef als Beweis ihrer Unschuld das Mitbringen Benjamins, wohl wissend, was das für Jakob bedeuten würde, den letzten noch lebenden Sohn seiner Lieblingsfrau Rebekka hergeben zu müssen für ein Abenteuer mit sehr ungewissem Ausgang. Simeon aber muß im Gefängnis in Ägypten zurückbleiben und kommt nur frei, wenn seine Brüder zusammen mit Benjamin erneut ins Land kommen. Unter diesen Voraussetzungen erhalten Jakobs Söhne das notwendige Brot für ihre hungernden Familien.

Damit ist keineswegs der weitere Weg geglättet. Zu Hause steht, sobald sich die mitgebrachten Vorräte zum Ende neigen, eine schwerwiegende Auseinandersetzung zwischen Jakob und seinen Söhnen an. Jakob weigert sich, Benjamin mitreisen zu lassen. Jakobs Söhne lehnen es strikt ab, ohne Benjamin dem zuständigen Mann für den Brotverkauf erneut unter die Augen zu treten. Der drückende Hunger und Judas Bürgschaft für Benjamin ermöglichen schließlich eine weitere Reise nach Ägypten zum Broterwerb. Eine nicht geringe zusätzliche Belastung ergibt sich dadurch, daß die Brüder das für das eingekaufte Brot zu zahlende Geld bei ihrer Rückkehr von der ersten Reise in ihren Säcken gefunden haben. Ihnen erscheint das als eine unentrinnbare Falle, um sie bei einem neuen Aufenthalt nicht nur als Spione, sondern auch als Betrüger zu behandeln. Bei ihrer Ankunft in Josefs Haus geführt, sind sie auf Schlimmes gefaßt und legen bei Josefs Hausverwalter ein demütiges Bekenntnis ab.

Aber die Schwierigkeiten steigern sich noch, als die Männer auf ihrer Heimreise von Abgesandten Josefs angehalten werden und ihnen der Vorwurf

gemacht wird, Josefs silbernen Becher gestohlen zu haben. Der war mitsamt dem Geld für das Getreide in Benjamins Sack gelegt worden – auf Josefs Anordnung hin. Das Verhängnis nimmt seinen Lauf. Jakobs Söhne weisen die Anschuldigung entrüstet zurück und lassen die Säcke durchsuchen. Sie sind ihrer Sache so sicher, daß sie für den Fall, daß einer von ihnen des Diebstahls überführt wird, ihn als einen bezeichnen, der den Tod verdient hat. Die anderen Brüder sollen Josefs Sklaven werden, wenn die Anklage als richtig erwiesen werden sollte.

Der Schreck ist gewaltig, als Benjamin als der Schuldige erwiesen zu werden scheint. Jetzt fühlt sich Juda, der die Bürgschaft für Benjamin gegenüber Vater Jakob übernommen hat, auf den Plan gerufen, denn bei ihrer Rückkehr zum Hause Josefs fordert dieser Benjamin als Sklaven, während die anderen in Frieden nach Hause ziehen sollen.

Ist die Rührung, die Josef angesichts Judas Rede zeigt, echt? Wird er sie, nachdem er sich seinen Brüdern zu erkennen gegeben hat, nicht noch deutlicher seine Rache spüren lassen, nun, da sie wissen, mit wem sie es zu tun haben? Sollen sie nicht nachhaltig erfahren, wie sich des Bruders Träume erfüllen? Zunächst scheint sich alles zum Guten zu wenden (siehe 1. Mose 45). Josef redet seinen erschrockenen Brüdern aufmunternd zu, als sie erfahren, daß sie ihren herzlos als Sklaven verkauften Bruder als mit großer Vollmacht ausgestattet vor sich haben. Er versucht, seinen Brüdern klarzumachen, daß Gott ihn (Josef) nach Ägypten geschickt habe, um das Leben der Brüder und ihrer Familien zu erhalten, sie, die sonst der Hungersnot in ihrem Lande hoffnungslos ausgeliefert gewesen wären. Aber ist das wahr, was Josef redet? Es scheint so, denn er holt seinen Vater mitsamt seiner ganzen Großfamilie nach Ägypten und kann ihnen dort auf Anweisung Pharaos Land zuweisen.

Aber Josefs Worte haben offensichtlich Furcht und Mißtrauen seiner Brüder nicht völlig überwinden können. Bei ihnen hat sich festgesetzt: Josef wartet auf seine Chance, ihnen ihre Gemeinheit und Brutalität heimzahlen zu können – und die Gelegenheit scheint mit dem Tode Jakobs endlich gekommen zu sein.

Wie tief sich ihre Furcht eingefressen hat, zeigt sich in dem Versuch, Josef mit dem letzten Willen seines Vaters vertraut gemacht, dazu zu „zwingen“, mit seinen Brüdern freundlich, vergebungsbereit umzugehen. Ob die Brüder wirklich die behauptete Anweisung Jakobs bekommen haben oder hoffen, mit dieser Unwahrheit ihr Leben zu retten, läßt unser Bericht offen. Josef zeigt sich sehr betroffen über den Argwohn seiner Brüder und macht durch Wort und Tat deutlich, daß er ihnen von Herzen vergibt und daß er im Rückblick dankbar ist, wie Gott durch alle bösen Pläne seitens der Menschen hindurch alles zum Besten gewendet hat (1. Mose 50,15ff). Um Rache ist es ihm nicht gegangen, wohl aber darum, seinen Brüdern zur Einsicht zu verhelfen, daß sie Schuld auf sich geladen haben, die der Vergebung bedarf.

Ist mit den Brüdern Josefs eine tatsächliche Wandlung geschehen?

Wenigstens durch einige Hinweise soll belegt werden, daß mit Josefs Brüdern im Laufe der Ereignisse eine tatsächliche Veränderung stattgefunden hat. Nachdem Josef ihnen angekündigt hat, er werde Simeon in Haft behalten und sie sollten ihren jüngsten Bruder mit nach Ägypten bringen, dann wolle er ihren Worten, keine Spione zu sein, Glauben schenken, wird folgendes Gespräch der Brüder berichtet:

„Sie sprachen aber untereinander: Das haben wir an unserem Bruder verschuldet! Denn wir sahen die Angst seiner Seele, als er uns anflehte, und wir wollten ihn nicht erhören; darum kommt nun diese Trübsal über uns. Ruben antwortete ihnen und sprach: Sagte ich's euch nicht, als ich sprach: Versündigt euch nicht an dem Knaben, doch ihr wolltet nicht hören? Nun wird sein Blut gefordert...“ (1. Mose 42,21f). Josefs Härte hat offensichtlich eine gute Frucht hervorgebracht: Die Einsicht der Brüder Josefs in ihre Schuld und in die Notwendigkeit der nachfolgenden Strafe.

Es ist kaum vorstellbar, daß die gegen Schluß des Berichtes ausgesprochene Bitte um Vergebung ohne geistliches Wachstum denkbar gewesen wäre. Wir lesen 1. Mose 50,15ff:

„Die Brüder Josefs aber fürchteten sich, als ihr Vater gestorben war, und sprachen: Josef könnte uns gram sein und uns alle Bosheit vergelten, die wir an ihm getan haben. Darum ließen sie ihm sagen: Dein Vater befahl vor seinem Tode und sprach: So sollt ihr zu Josef sagen: Vergib doch deinen Brüdern die Missetat und ihre Sünde, daß sie so übel an dir getan haben. Nun vergib doch diese Missetat uns, den Dienern des Gottes deines Vaters!“

Schon dieser Wortlaut läßt es kaum zu, diese Worte lediglich als erfundene Schutzbehauptung auszulegen. Vollends wird uns eine solche Deutung unmöglich, wenn wir die unserem zitierten Text folgenden Aussagen zur Kenntnis nehmen:

„...Und seine Brüder gingen hin und fielen vor ihm nieder und sprachen: Siehe, wir sind deine Knechte...“ Daß es sich nicht um nur aus nackter Todesangst hervorgegangene Rede handelt, läßt sich auch daraus ersehen, daß die Brüder Josefs durchaus die Chance gehabt hätten, sich Josefs Rache zu entziehen, indem sie nach der Beerdigung Jakobs im Lande Kanaan nicht nach Ägypten zurückgekehrt wären. Dafür hätten gewiß die nötigen Pläne rechtzeitig erdacht werden können. Ebenso ist zu beachten, daß sie mit ihrer Zusage, Josefs Knechte zu sein, aus eigenen Stücken die Träume Josefs sichtbar erfüllten. Schon diese Belege lassen erkennen, daß es Josef mit seinem Verhalten gelungen ist, seine Brüder schrittweise geistlich voranzubringen.

Josefs Fazit, Gott hat aus geplantem Mord für die planenden Mörder und ihre Familien Leben geformt, läßt am Schluß noch einmal aufleuchten, daß es

trotz aller menschlichen Bosheit um die Verwirklichung seiner Verheißung, seines Heiles geht.

Ein weiterer wesentlicher Gesichtspunkt

Auch das gibt es in der frommen Familie. Esau ist aus der Verheißung herausgefallen. Schon beim Verkauf seines Erstgeburtsrechtes wird klar, wie wenig ihm die Einbindung in seine Familie, die Familie des Heilsträgers bedeutet. Aus dem Gespräch Jakobs mit seinem Bruder über das Erstgeburtsrecht seien folgende Sätze zitiert: „... Aber Jakob sprach: Verkaufe mir heute deine Erstgeburt. Esau antwortete: Siehe, ich muß doch sterben; was soll mir da die Erstgeburt...“ (1. Mose 25,31f). Wie wenig Esau das Wesen des Segens seines Vaters Isaak – an Jakob ausgesprochen – erfaßt hat, macht seine Reaktion deutlich: „Und Esau war Jakob gram um des Segens willen, mit dem ihn sein Vater gesegnet hatte, und sprach in seinem Herzen: Es wird die Zeit bald kommen, daß man um meinen Vater Leid tragen muß; dann will ich meinen Bruder Jakob umbringen“ (1. Mose 27,41). Sieht so die Antwort eines geistlich gegründeten Menschen aus? Esau gibt seiner ungeistlichen Haltung auch dadurch Ausdruck, daß er bewußt gegen den Willen seines Vaters sich eine kanaanitische Frau zu seinen bereits vorhandenen Ehefrauen hinzunimmt (1. Mose 28,6ff). Auch der weitere Weg Esaus signalisiert, ich habe mit der Familie des Heilsträgers nichts zu schaffen. Im Neuen Testament wird das mit harten Worten bestätigt, wenn es im Hebräerbrief unter anderem heißt: „...seht darauf, daß nicht jemand Gottes Gnade versäume; daß nicht etwa eine bittere Wurzel aufwache und Unfrieden anrichte und viele durch sie unrein werden; daß nicht jemand sei ein Abtrünniger oder Gottloser wie Esau, der um der einen Speise willen seine Erstgeburt verkaufte. Ihr wißt ja, daß er hernach, als er den Segen ererben wollte, verworfen wurde, denn er fand keinen Raum zur Buße, obwohl er sie mit Tränen suchte“ (Hebräer 12,15ff). Das Abstammen aus der Familie des Heilsträgers bietet keine Garantie, vor Abfall von Gott geschützt zu werden. Eine entsprechende Erfahrung begleitet das Volk Gottes bis zum Ende der Tage.

Ergänzende Beobachtungen

Wer die Berichte über die Familie des Heilsträgers im 1. Buch Mose insgesamt liest, wird noch auf eine Reihe von Hinweisen stoßen, die erkennen lassen, was dort alles im Argen gelegen hat.

Das Verhältnis von Isaak und Ismael ist von Anfang an – wen kann das wundern? – sehr gespannt gewesen. Einen nachhaltigen Eindruck vermittelt uns die Nachricht über das Entwöhnungsfest für Isaak, wie es uns in 1. Mose 21,8ff geschildert wird.

Wie fragwürdig das Verhältnis der Frauen Jakobs, Lea und Rahel, gewesen ist, macht uns die Meldung 1. Mose 30,14ff deutlich. Mit Liebesäpfeln wird

darum „gekämpft“, welche der beiden Frauen in der folgenden Nacht Jakob bei sich haben darf!

Ein wie lockerer Umgang mit Gottes Willen, mit der Wahrheit in Jakobs Familie sich breitgemacht hat, beleuchten die Vorgänge um die geschändete Jakobstochter Dina (1. Mose 34,1ff) und das höchst fragwürdige Verhalten Judas gegenüber seiner Schwiegertochter Tamar, wie es uns im 1. Buch Mose 38,1ff in vielen Einzelheiten aufgezeichnet ist. Diese Begebenheiten machen wiederum klar, wie Gottes Recht durch Schuld hindurch verwirklicht wird. Sehr nachdenklich muß es uns stimmen, daß Tamar mit zu den „ausgewählten“ Frauen gehört, die im Stammbaum Jesu (Mt.1) genannt werden.

Sehr deutlich ist bei der Durchsicht der Geschichte Israels, daß derartige Mißstände in den nachfolgenden Familien des Heilsträgers sich ständig wiederholt haben. Ein besonders herausragendes Kapitel in dieser Reihe liefert König David, der selbst durch Ehebruch und Mord belastet ist und mit seinen Söhnen durch große Tiefen hindurchgehen mußte:

Sein Sohn Absalom entfachte Aufruhr gegen seinen Vater und nahm dessen Frauen in seinen Besitz; sein Sohn Amon vergewaltigte seine Schwester Tamar und wurde zur Vergeltung von seinem Bruder Absalom umgebracht...(2. Samuel 11ff).

David fand trotz allem auf den Weg Gottes zurück, weil er seine Schuld erkannte und öffentlich bekannte.

Ausblick auf das Neue Testament

Sehr nachhaltig hat Jesus darauf hingewiesen, daß innerhalb der engsten Familienbande Gottesfurcht und offene Ablehnung des Glaubens, ja Haß gegen Gott und die Seinen beieinander sein würden. Mehrfach hat er darauf aufmerksam gemacht, daß Familien sich an Jesus zerstreiten werden, daß am jüngsten Tage die einen angenommen, die anderen verworfen werden (siehe dazu Matthäus 10,34ff; 24,41; Lukas 12,49ff; 17,31ff).

Auch im Jüngerkreis ging der Schnitt mitten hindurch: Judas Iskarioth war ein Dieb, der sich am Gemeinschaftseigentum vergriff und der, der seinen Herrn mit einem Kuß an die Hohenpriester und Schriftgelehrten auslieferte. Jesus mußte aber auch mit Zank und Streit unter seinen Jüngern ringen. Matthäus 20,17ff schildert uns unter anderem, wie es eine Rangelei unter ihnen gegeben hat, wer im Reich Gottes zu Jesu Rechter oder Linker sitzen dürfe. Auch ihr völliges Versagen in Gethsemane und danach kann nicht verschwiegen werden. Ebenso muß festgehalten werden, daß Jesu Mutter und seine Brüder ihn für verrückt gehalten haben und versuchten, ihn von seinem Heilswerk abzuhalten! Fromme Familie (Markus 3,21f, 31ff)? Wir wissen von den Jüngern und der Familie Jesu aber auch, wie es vorbildliche Christusbefolgung bei ihnen gegeben hat.

Erste Auswertung

Was sollen alle diese aneinandergereihten Beispiele aussagen? Soll hier am Ende die Binsenwahrheit bestätigt werden, die jeder nüchtern denkende Mensch längst aus Erfahrung weiß, in der Familie, in der Verwandtschaft geht es nicht ohne Zank und Streit, sehr oft mit schlimmen Folgen, ab?

Die Bibel arbeitet diese hier sichtbar werdende Linie mit unerträglicher Schärfe heraus, ja, überbietet sie noch durch eine von Menschen keineswegs ohne weiteres anerkannte Zuspitzung. Oder können wir ohne erhebliche innere Vorbehalte zustimmen, wenn es 1. Mose 8,21 heißt:

„Und der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen: Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen; denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf...“

Und das ist offenbar nicht eine in besonderer Lage gesprochene überscharfe Aussage, sondern im 14. Psalm lesen wir fast noch härter: „Die Tore sprechen in ihrem Herzen: 'Es ist kein Gott.' Sie taugen nichts; ihr Treiben ist ein Greuel; da ist keiner, der Gutes tut. Der Herr schaut vom Himmel auf die Menschenkinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind alle abgewichen und allesamt verdorben; da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer.“

Der Einwand, das sei unzulässige Übertreibung, muß uns im Halse stecken bleiben, wenn diese Aussagen, sogar noch erweitert im dritten Kapitel des Römerbriefs, benutzt werden, um aller Menschen ausweglose Schuld vor Gott zu erweisen. Sie muß uns vollends im Halse stecken bleiben, wenn wir auf das Kreuz von Golgatha blicken, den Preis, den Jesus, der Sohn Gottes, für unsere Erlösung zahlen mußte. Auch die Ausführung von Römer 7, über die in uns einwohnende Sünde, die uns tun läßt, was wir hassen und in dem Aufschrei gipfelt: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?“ zwingt uns dazu, diese Aussagen der Bibel – und sei es mit noch soviel innerem Widerstand – anzunehmen.

Das Bild von der frommen Familie, das uns die Bibel vorführt durch viele Stationen hindurch, legt das Fundament für die Kernbotschaft des Wortes Gottes: Der Mensch kann nur durch Gottes Gnade vor ihm in seinem Gericht am Ende der Tage bestehen, in dem Gericht, das über ewiges Leben oder ewige Verdammnis die Entscheidung fällt. Die Gnade aber hat ihren einzigen Grund in dem Erlösungswerk Jesu für uns, bewirkt durch seinen freiwilligen Kreuzestod und sein Auferstehen am dritten Tage.

Dr. Martin Luther hat das in einzigartiger Weise umschrieben, das Wesen frommer Familie: zugleich Sünder und zugleich Gerechter!

Der Ertrag

Wir fragen: Welche Maßstäbe müssen an fromme Leute gelegt werden? Und wie sieht unsere Antwort am Schluß unseres Weges durch die Familien des jeweiligen Heilsträgers, ja, der Familie Jesu und seines Jüngerkreises aus?

Sind die Familien, sind die Verheißungsträger, die uns vor Augen gestellt wurden, fromm zu nennen? Das ist mit einem klaren Nein zu beantworten, wenn fromm sein bedeutet, sündlos zu sein!

Es ist mit einem ebenso klaren Ja zu versehen, wenn fromm sein bedeutet, sich nach Anfechtungen und Abfall von Gott mit seinem Leben immer wieder neu auf Gott als seinen Herrn auszurichten. Fromm sein schließt ein: die eigene Sünde und Schuld vor Gott zu erkennen und zu bekennen! Fromm sein schließt ein: Zu Handlungen bereit zu sein, die dem Willen Gottes entsprechen, auch wenn sie unserem Verstand und unserer Vernunft entgegenstehen (siehe u.a. geliebte Feindesliebe; unbegrenzte Vergebungsbereitschaft...). Versuchen wir, es noch einmal so zu umschreiben: Woran entscheidet sich unser fromm sein, unser Christ-sein?

Kann einer kein Christ mehr sein, wenn er ein bestimmtes Maß an Schuld überschritten hat? Wie hätte ein Jakob dann angesichts seines Todes noch auf das Heil seines Gottes für sich hoffen können? Wie hätte dann König David noch Vergebung seiner Schuld erbitten können? Hätte der Verleugner Petrus dann noch zu einer Säule der Kirche seines Herrn Jesus Christus werden können? Ist das Christ-sein eines Menschen in Frage gestellt, wenn er im Laufe seines Erdenlebens kein sündloses Leben erreicht? Das wäre doch gleichbedeutend mit der Aussage: Kein Mensch kann selig werden.

Der alles entscheidende Maßstab für fromm sein ist der: Sich zur Umkehr von seinem falschen Wege rufen zu lassen und um die Vergebung der angefallenen Schuld durch Jesus Christus zu bitten.

Zu Beginn unserer Überlegungen stellten wir die Erwartungen gegenüber Frommen heraus, sie müßten ohne Makel, ohne Tadel erfunden werden. Jetzt stellen wir dem mit Nachdruck entgegen:

Ohne vorhandene Schuld bei den Frommen wäre alle Predigt des Wortes Gottes, die Kirche mit ihrer Verkündigung der Sündenvergebung durch Jesus Christus eine völlig überflüssige Einrichtung.

Damit ist auch die Antwort auf den behaupteten Anspruch, Christen seien bessere Menschen, sehr klar gegeben: Christen sind keinesfalls besser als andere, sondern sie haben die handfeste Chance erkannt und für sich ergriffen, ihre tödende Schuld loszuwerden und damit neuen Sinn für ihr Leben zu gewinnen. Für sie hat somit der Tod nicht das letzte Wort, sondern sie erwarten um Jesu willen Eingang in Gottes Reich zu ewigem Leben.

Nur auf diesem Hintergrund können wir die Berichte über „die fromme Familie“ als stärkende gute Botschaft aufnehmen.

Gert Kelter:

„Und ja nicht daran zweifeln...“ – (/ Vom Trost der Absolution^{*})

1. Einführung

Wenn ich mich zur Vorbereitung eines Referates, Vortrages oder Aufsatzes über den aktuellen Stand der tatsächlich verkündigten Lehre einer kirchlichen Gemeinschaft informieren will, greife ich gerne auf Katechismen oder Unterrichtsmaterialien der betreffenden Gemeinschaft zurück, insbesondere dann, wenn es sich dabei um offizielle Veröffentlichungen im Namen und Auftrag dieser Kirche oder Gemeinschaft handelt.

Nicht selten lassen sich dabei im Vergleich zu den historischen Bekenntnissen, zu dogmatischen Schriften oder allgemeinen Selbstdarstellungen Unterschiede feststellen, die deutlich machen, daß es eine mehr oder weniger weit geöffnete Schere zwischen offiziellem Bekenntnisstand und tatsächlich propagierter Lehre gibt. Solche Feststellungen erstaunen einen nicht, wenn es sich dabei um solche kirchliche Gemeinschaften handelt, die man als eher liberal oder undogmatisch kennt und einordnet.

Wenn aber eine Kirche wie die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, die sich als Bekenntniskirche, als konfessionell gebundene, orthodoxe oder – wie man inzwischen wieder häufiger liest „gnesiolutherische“, also ursprünglich-lutherische Kirche versteht und bezeichnet, eine von der Kirchenleitung herausgegebene und in ihrem Auftrag durch die Katechetische Kommission dieser Kirche erarbeitete Unterrichtsvorlage veröffentlicht, sollte man davon ausgehen dürfen, daß es eine Schere zwischen offiziell geltender und tatsächlich propagierter Lehre nicht gibt und vor allem auch nicht geben darf.

Das gilt auch, wenn man im Blick auf die immer schwieriger werdende katechetische Praxis gewisse dogmatische Unschärfen und pädagogisch begründbare Vereinfachungen konzidieren möchte.

Der Anlaß

Im Jahr 2001 hat die Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) ein in ihrem Auftrag durch die Katechetische Kommission erarbeitetes Unterrichtsmodell unter dem Titel „Schuld und Vergebung“¹ zum Thema „Beichte“ herausgegeben.

* Der Verfasser hat dieses Referat am 12.10.2002 auf Einladung des „Ev.-Luth. Arbeitskreises Bibeltheologie und Kirche“ in der St. Petri-Gemeinde Hannover als Gemeindevortrag gehalten. Der Vortragsstil wurde beibehalten, das Referat leicht überarbeitet und ergänzt.

1 Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (Hg.), Schuld und Vergebung. Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht – Vorbereitungshilfen und Kopiervorlagen-. Erarbeitet im Auftrag und unter Mitwirkung der Kommission für Kirchliche Unterweisung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche von Hans-Peter Mahlke, Groß Oesingen 2001.

Wer Luthers Kleinen Katechismus kennt, der als *die* katechetische Bekenntnisschrift in unserer Kirche jedem Konfirmandenunterrichtsmodell zugrunde liegen müßte, weiß, daß dort die Frage „Was ist die Beichte?“ mit folgendem Satz beantwortet wird:

„Die Beichte begreift zwei Stücke in sich: eins, daß man die Sünde bekenne, das andre, daß man die Absolution oder Vergebung vom Beichtiger empfangen als von Gott selbst und ja nicht daran zweifle, sondern fest glaube, die Sünden seien dadurch vergeben vor Gott im Himmel.“²

Sündenbekenntnis und Empfang der Vergebung oder Lossprechung durch die Absolution vom Beichtiger als von Gott selbst – das macht nach lutherischem Verständnis die Beichte aus. Und daran hängt, das ergibt sich aus dem so eindringlichen „und ja nicht daran zweifeln!“, die *Gewißheit der Vergebung*.

Dieses Schema steht ganz bewußt dem alten römischen Modell „*contritio, confessio, satisfactio*“³ gegenüber.

Das neue Unterrichtsmodell verhandelt das Thema „Einzelbeichte“ unter der Überschrift „*Ich bitte einen anderen Menschen, mit mir Gott um Vergebung zu bitten*“⁴.

An die Stelle der Absolution tritt damit die Bitte um Vergebung.

Die vier Unterrichtseinheiten des neuen Entwurfes lauten 1. Mit Schuld umgehen – 2. Schuld bekennen – 3. Zu Gott umkehren – 4. Aus der Vergebung leben.

Unser Bekennen, unser Bitten, unser Umgang mit Schuld, unser Leben aus der Vergebung, *unser Tun* steht hierbei also im Vordergrund, sodaß man unwillkürlich an die altrömische Abfolge von *contritio, confessio* und *satisfactio* erinnert wird.

Von der Absolution, der Lossprechung, dem effektiven, wirksamen Freispruch Gottes ist nur ganz am Rande die Rede. Die Absolution wird der Bitte um Vergebung gleichwertig an die Seite gestellt und nicht einmal in einer besonderen Unterrichtseinheit behandelt.

Aus den „zwei Stücken“ des Kleinen Katechismus werden vier Stücke, bei denen die Absolution völlig fehlt.

Den Schwerpunkt setzt das Unterrichtsmodell beim *menschlichen Tun des Beichtens*, des Bekennens, wobei auch hier nicht einmal der Einzelbeichte ein Vorrang eingeräumt wird, sondern Herzensbeichte, allgemeine Beichte und Privatbeichte gleichrangig nebeneinander geordnet werden. An anderer Stelle des Modells heißt es dann auch: „Diese Beschränkung ist nicht dadurch notwendig, daß eine der Formen des Beichtens weniger *zuverlässig, wirksam* oder *gültig* als die anderen ist.“⁵

2 Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche (BSLK), 9. Auflage, Göttingen 1982, 510,16, zitiert nach: Unser Glaube, siehe Anm. 14.

3 Lat. Reue, Bekenntnis, tätige Sühne durch Bußleistungen.

4 Unterrichtsmodell, a.a.O., S.70.

5 Unterrichtsmodell, a.a.O., S.65.

Die Folge

Hierdurch wird der menschliche Akt des Sündenbekenntnisses als das zentrale und eigentliche Geschehen in der Beichte dargestellt. Nicht der *Absolution*, nicht der Lossprechung wird dabei Zuverlässigkeit, Wirksamkeit und Gültigkeit der Vergebung bescheinigt, sondern den unterschiedlichen Formen des *Beichtens*.

Für Luther aber ist die Lossprechung wirksame Zueignung, die eigentliche Pointe des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden. Das Christuswort „Dir sind deine Sünden vergeben“ ist identisch mit dem Evangelium „an sich“.

Wo der Beichte das „andre Stück“ genommen wird, wird ihr das Evangelium genommen und es bleibt das Gesetz, das uns auf unsere Werke verweist und damit letztlich immer in Zweifel, Ungewißheit und Verzweiflung treibt.

Damit wird der Beichte der Trost und die Gewißheit genommen.

Dem neuen Unterrichtsmodell muß daher zumindest das Prädikat „Thema verfehlt“ erteilt werden, wobei das „Thema“ der Beichte das Evangelium selbst ist.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf dieses Unterrichtsmodell nun nicht weiter eingehen. Es bildete den Anlaß zu diesem Referat, soll aber im folgenden nicht der Inhalt sein. Hierzu verweise ich auf die ausführliche kritische Rezension des Unterrichtsmodells von Gottfried Martens, erschienen in Nr. 3/2002 der „Lutherischen Beiträge“ auf den Seiten 212-221.

Martens beschließt diese Rezension übrigens mit der Forderung nach einer grundlegenden Überarbeitung und dem Satz: „Solange diese nicht erfolgt ist, wird man vor dem Gebrauch dieses Unterrichtsmodells nur eindringlich warnen können“ (S.221).⁶

2. Der Trost der Absolution

Die fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*)

Manfred Lütz ist Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, arbeitet als Chefarzt eines psychiatrischen Krankenhauses in Köln, ist Theologe und Berater großer Wirtschaftsunternehmen. Unter dem Titel „Der blockierte Riese“ hat er eine Psychoanalyse der römisch-katholischen Kirche herausgegeben⁷, in der er untersucht, warum die Kirche, die doch eigentlich über enorme Kräfte, Stär-

6 Mittlerweile ist allerdings auf die fundierte Kritik an dem neuen Unterrichtsmodell hin geplant, das Thema „Absolution“ in einem Anhang dem Entwurf beizufügen. Das ist an sich erfreulich und spricht für die Kritik- und Dialogfähigkeit von Katechetischer Kommission bzw. Kirchenleitung, birgt aber die Gefahr, daß die Absolution, wenn sie optisch als „Anhang“ (=lat. Appendix = Blinddarm) erscheint, auch inhaltlich als solcher wahrgenommen wird.

7 Manfred Lütz, *Der blockierte Riese, Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, Augsburg 1999.

ken und Ressourcen verfügt, dennoch wie ein gelähmter, ein psychisch blockierter Riese mit schwindender Akzeptanz und schwindendem Einfluß erscheint.

Obwohl wir von einem Psychotherapeuten, einem verbreiteten Vor-Urteil folgend, möglicherweise nicht viel Erhellendes zum Thema „Schuld und Vergebung“ aus christlich-biblischer Perspektive erwarten, lohnt es sich zu hören, was Lütz dazu schreibt:

„Jede Schuld, die ein Mensch auf sich lädt, jede noch so geringe Verletzung, die er einem Mitmenschen beigebracht hat, wird unausweichlich und für immer das Leben des Schuldiggewordenen prägen. Das Erschrecken darüber hat Luther wohl die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein durch Gott so betonen lassen. Die katholische Kirche sagt im Sakrament der Beichte dem Gläubigen die Gewißheit zu, daß Gott in Jesus Christus Schuld vergeben hat. Und, recht bedacht, ist Sündenvergebung durch Gott die einzige Möglichkeit, mit Schuld wirklich fertigzuwerden. Wenn ein Priester mit jemandem ein tiefes seelsorgliches Gespräch führt, dann kann es schwierig werden, wenn der Betreffende auch noch bei ihm beichten will. Der Geistliche muß nämlich den ganz grundlegenden Unterschied klarmachen, der jetzt eintritt. Denn nun handelt Gott durch den Priester. Manche Beichtväter legen zu diesem Zweck die Stola um und zünden eine Kerze an. Dennoch bleibt der Übergang schwierig. Insofern beruht es auf einem Mißverständnis, wenn man behauptet, es sei ein Problem, daß eine Frau, die in der Krankenhauseelsorge tätig ist, zwar tiefe seelsorgliche Gespräche führen, aber nicht die Beichte (gemeint ist: die Absolution in der Beichte; Verf.) spenden könne. Im Gegenteil: Wenn dann ein vielleicht ganz unbekannter Priester kommt, kann das Handeln Gottes durch diesen Priester umso deutlicher von allen so wertvollen menschlichen Bemühungen der Seelsorgerin abgegrenzt werden – als ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Die Beichte ist nicht mehr desselben an menschlicher Zuwendung, sie ist eben etwas ganz anderes.“⁸

Ein römisch-katholischer Theologe und Psychotherapeut beschreibt damit exakt, was Kern und Stern lutherischer Rechtfertigungslehre ist: Gottes Gerechtigkeit, das Evangelium Jesu Christi ist „extra nos“, ist außerhalb unserer selbst. Sie ist eine „fremde Gerechtigkeit“, eine *iustitia aliena*. Sie muß und sie kann uns auch nur von außen zukommen. Wir können sie nicht produzieren oder herbeiführen. Sie ist unabhängig von der Intensität oder Fühlbarkeit oder Erfahrbarkeit unserer Sünde oder unserer erkannten oder gefühlten Reue darüber. Sie ist gültig und wirksam unabhängig von unserem Umgang mit der Schuld, wirksam und unabhängig von dem, was wir aus der Vergebung machen, also unabhängig von unseren Werken.

Lütz setzt dabei in keiner Weise die Seelsorge gering an. Im Gegenteil: Im seelsorglichen Gespräch muß unterschieden, muß herausgearbeitet werden,

⁸ Lütz, a.a.O., S. 153-154.

was im Licht des göttlichen Willens und Gesetzes wirklich Schuld, was nur Schuldgefühl, was Schuldverdrängung, was Schuldverschiebung ist. Im seelsorglichen Bemühen hat Anleitung zu kritischer Selbsterkenntnis einen legitimen Ort. In die Seelsorge vor der Beichte und der Absolution gehört alles, was der Unterrichtsentwurf an Hauptunterrichtseinheiten benennt: Mit Schuld umgehen, Schuld bekennen, zu Gott umkehren, aus der Vergebung leben.

Aber bevor es zum Leben aus der Vergebung kommen kann, muß es zur Vergebung kommen.

Das ist der von Lütz so genannte „Unterschied, der einen Unterschied macht“.

Dazwischen liegt eine Grenze, die menschliches Bemühen nicht überschreiten kann. Das ist die Grenze, die Gott selbst durch das Evangelium von der Menschwerdung Jesu Christi überschreitet.

Dieses Evangelium aber wird mir von außen zugesprochen und durch das Wort Gottes mittels der Stimme des Beichtigers auch wirksam, gültig und zuverlässig zugeeignet.

Die Gewißheit

Der römisch-katholische Theologe und Psychotherapeut Manfred Lütz hat in seinen Ausführungen über Schuld und Vergebung noch eine ganz zentrale lutherische Lehre benannt, nämlich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.

Der Apostel Paulus schreibt im Brief an die Römer im 8. Kapitel:

„So gibt es nun keine Verdammnis für alle, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 8,1-2).

Dem Gesetz der Sünde und des Todes wird dabei das Gesetz des Geistes, der in Christus lebendig macht, gegenübergestellt, also das Evangelium.

Denen, die unter diesem Evangelium „in Christus“ sind, gilt: Es gibt nun keine Verdammnis.

Das ist die Gewißheit, in der wir alle leben dürfen, die wir auf Christus getauft und mit seiner Vergebung beschenkt sind.

Diese Gewißheit, daß ich erlöst und gerettet bin, nennt man Heilsgewißheit.

Aber genau diese Heilsgewißheit unterscheidet lutherische Christen auch heute noch, Lütz hin, Lütz her, von römischen Katholiken. Man wird in den meisten Fällen auf die Frage „Bist du deines Heils gewiß?“ von römischen Katholiken allenfalls zu hören bekommen: „Ich hoffe darauf, aber absolut gewiß kann sich doch ein Mensch nicht sein.“

Solche Ungewißheit, die in bestimmten Lebenslagen ganz schnell zu Zweifeln und zur Verzweiflung führen kann, entsteht, wenn nicht in der rechten Weise zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden wird.

Das Gesetz *fordert* und es fordert eine Leistung des Menschen. Das Gesetz führt zu der Erkenntnis, daß der Mensch diese Leistung nicht erbringen kann. Wenn nun das Evangelium, also die Botschaft von der Vergebung der Sünden, an menschliche Leistungen geknüpft und damit nicht eindeutig vom Gesetz unterschieden wird, bleibt immer ein Rest an Unsicherheit, bleibt der Mensch in Ungewißheit über die Tatsächlichkeit, die Uneingeschränktheit, die Gültigkeit und Wirksamkeit der Sündenvergebung und damit seines Heils.

Der Satz „Dir sind deine Sünden vergeben“ ist die kürzeste Zusammenfassung des ganzen Evangeliums in *einem* Christuswort. In der Absolution wird mir dieses Evangelium pointiert, persönlich auf den Kopf *zugesagt* und damit zugleich *wirksam zugeeignet*.

Darin, weil ich's mir nicht selbst sage und nicht selbst sagen kann, weil es bedingungslos gesagt wird und weder Vorleistungen noch nachfolgende Leistungen fordert, liegt die ganze Gewißheit und in dieser Gewißheit der ganze Trost der Lossprechung.

„Ja nicht daran zweifeln!“ – Der Grund für diesen Nachdruck, für diese Eindringlichkeit, mit der Luther im Kleinen Katechismus vor dem Zweifel an der Absolution warnt, liegt darin begründet, daß für Luther Absolution und Evangelium identisch sind und Zweifel an der Absolution damit auch identisch ist mit Zweifel am Evangelium selbst.

Was aber, wenn der Zweifel schon dadurch gesät wird, daß der Trost der Absolution bereits in der Konfirmandenunterweisung kaum noch erwähnt und damit aus dem Zentrum gerückt, ja sogar ganz einseitig in eine „Selbströstung durch richtiges Beichten“ aufgelöst wird?

Die unterschiedlichen Formen der Beichte und die Konsequenzen

Daß es unterschiedliche Formen des Beichtens gibt, wie es auch das Unterrichtsmodell betont, ist nicht strittig.

Ebenso unbestritten ist es auch, daß zu diesen Formen die sogenannte „Herzensbeichte“, also das Benennen konkreter Schuld im persönlichen Gebet des „stillen Kämmerleins“ gibt, geben darf und täglich geben soll. Etwa am Abend im Zusammenhang des Nachtgebetes.

Daneben sprechen wir von der Allgemeinen oder Öffentlichen Beichte und von der Einzel- oder Privatbeichte, die für Luther fast ausschließlich gemeint war, wenn er von Beichte redete oder schrieb.

Bei der Einzelbeichte lassen sich dann noch die Beichte vor einem Mitchristen und die vor einem ordinierten Pastor unterscheiden.

Nun kommt es aber auf den schon erwähnten Unterschied an, der „den Unterschied macht“. Und der liegt nicht in den verschiedenen Formen des Beichtens, sondern in den – soweit überhaupt vorhandenen – verschiedenen Formen der Lossprechung.

Wir erinnern uns: Der Vorgang der Gewissenserforschung, der Sünden-erkenntnis und des Sündenbekenkens gehört in den Bereich des Gesetzes und seiner Wirkungen. Diese Wirkungen des Gesetzes sind aber nur dann heilsam, wenn das Evangelium zum Zuge kommt; und zwar messerscharf unterschieden und durchaus nicht vermengt und vermischt mit dem Gesetz und seiner Forderung nach Werk und Leistung.

Die Herzensbeichte

Wie sieht es dann im Blick auf Trost und Gewißheit hinsichtlich der Herzensbeichte aus?

Genau genommen ist die Herzensbeichte eine ausführlichere Weise der Vaterunserbitte „Und vergib uns unsere Schuld“. Nicht weniger und damit sehr viel, aber eben auch nicht mehr.

Den Abschluß jeder Herzensbeichte bildet notwendigerweise eben diese Vaterunserbitte: Vergib mir die bekannte Schuld.⁹

Damit darin überhaupt ein Trost liegen kann, muß man die Gewißheit der bereits empfangenen, gültig und wirksam zugeeigneten Vergebung bei dieser Form der Beichte *voraussetzen*, denn sie wird einem ja nach erfolgtem Sündenbekenntnis und nach ausgesprochener Vergebungsbitte nicht zugesprochen. Es sei denn, in der Kraft des Heiligen Geistes, der in mir die schon empfangene Vergebung bestätigt und stärkt.

Das Besondere der Absolution, das darin besteht, daß mir Gottes Gerechtigkeit, das Evangelium, die bedingungslose Vergebung in Christus, durch Christus und um Christi Willen „von außen“ und persönlich zugeeignet wird, das fehlt.

Die „Bruderbeichte“ oder „Gegenseitige Tröstung der Brüder“

In diesen beiden, aufeinander bezogenen Bezeichnungen liegt schon der Schlüssel zum Verständnis. Natürlich können und sollen Christen sich gegenseitig ihre Schuld bekennen, insbesondere dann, wenn es sich um ein konkretes Schuldigwerden des einen am anderen handelt. Ein solches Bekenntnis wird dann auch mit der Bitte um Vergebung enden. Und selbstverständlich kann und soll dann auch der eine Christ dem anderen die Vergebung zusprechen. Nicht nur, wenn er selbst derjenige ist, an dem der andere schuldig geworden ist, sondern auch im allgemeinen Sinne: Ich spreche dir die Vergebung deiner Sünden im Namen Jesu Christi zu. Das ist eine gute Form der Evangeliumsverkündigung der Christen untereinander. Von dieser Form wußte auch Luther, nicht zuletzt aus der klösterlichen Praxis, und er schätzte die „consolatio“, die gegenseitige Tröstung der Brüder, wie er die Bruderbeichte nannte, ohne selbst dafür den Begriff der Beichte zu verwenden.

⁹ Sei sie ausdrücklich und konkret oder in allgemeiner Weise bekannt worden.

Ich möchte aber an dieser Stelle, bevor ich gleich ausführlicher darauf zu sprechen komme, schon auf eines hinweisen: Würde, könnte und dürfte ein Christ dem anderen diesen Zuspruch der Vergebung auch verweigern? Ist es wirklich vorstellbar, daß Hans zu Lene oder Lene zu Hans am Ende der Beichte und nach der Bitte um Vergebung sagt: „Diese Sünde ist dir behalten?“

Letzten Endes und im Kern geht es also auch darum, „Sünde“ nicht nur als horizontale Beziehungsstörung zwischen zwei Menschen oder Menschen untereinander zu verstehen, sondern als vertikaler Beziehungs(ab)bruch zwischen Mensch und Gott. Sünde ist als Verletzung des Leibes Christi per se Verletzung Christi. Und da steht als **Richter und Versöhner** nicht Hans oder Lene, sondern Christus, der zugleich das *Opfer* unserer Sünden und das *Opfer für* unsere Sünden ist. Unser Schuldigwerden aneinander ist zugleich ein Schuldigwerden an Christus.

Und so kann es auch Vergebung auf der Horizontalen nur geben, *indem* es Vergebung auf der Vertikalen gibt. Nicht zusätzlich, nicht daran vorbei und nicht darüber hinaus.

Die Allgemeine Beichte

Die Allgemeine oder Öffentliche Beichte ist eigentlich ein Sonderfall der Einzelbeichte vor einem ordinierten Pastor. Mit dem Unterschied, daß das konkrete, persönliche Sündenbekenntnis im Stillen gesprochen wird und in das gemeinsame, daher „allgemeine“ Sündenbekenntnis einmündet. Mit der Einzelbeichte vor einem Pastor gemeinsam hat die Allgemeine Beichte aber die Absolution, im günstigeren Fall sogar unter persönlicher Handauflegung.

Ich sage ganz bewußt „im günstigeren Fall“, weil ich von der allgemeinen Absolution im Unterschied zur Allgemeinen Beichte nichts halte.

Ein lutherischer Theologe hat einmal, als es um die Frage ging, ob der Kirche eine konsistoriale oder eine bischöfliche Verfassung angemessener sei, ironisch gefragt: „Kann ein Konsistorium Vergebung der Sünden empfangen?“¹⁰ Er wollte damit darauf aufmerksam machen, daß immer ein einzelner Mensch mit seiner persönlichen Schuld vor Gott verantwortlich ist und immer nur als Einzelner persönlich durch die Vergebung davon befreit werden kann. Es gibt weder im Schuldigwerden noch im Empfang der Vergebung ein Kollektiv, weder *Kollektivschuld*, noch *Kollektivvergebung*.

Die Situation des Absolutionsempfangs ist die des *einzelnen Sünders*, der vor Christus kniet und von IHM selbst das Lösewort hört: *Dir* sind deine Sünden vergeben.

Darum kann man eine Allgemeine Beichte halten, mit der jeder Beichtende seine persönliche Beichte verknüpft; aber man kann keine „allgemeine Absolution“ erteilen. Jedenfalls führt sie nicht zu derselben Gewißheit.

¹⁰ Werner Elert, Kann ein Konsistorium Vergebung der Sünden empfangen, in: ders., Drei Kapitel von der Kirche und ihrer Verfassung, Leipzig 1933, S. 30-40.

Auch die leider immer noch häufig zu findende Sitte, mehreren Beichtenden gleichzeitig im zügigen Vorbeigehen nur eine Hand zur Absolution aufzulegen und dabei unter beständigem Hin- und Herschauen vom einen zum anderen Beichtenden in der 2. Person Singular „Dir sind deine Sünden vergeben“ zu sprechen, ist eine Unsitte, die das Wesen der Absolution, nämlich die persönliche Zueignung des Freispruches Christi, verdunkelt und damit auch den damit verbundenen Trost. Soviel Zeit muß sein, jedem, der einzeln seine Sünden bekannt hat, auch wirklich einzeln seine Sünden zu vergeben.

Die Einzelbeichte

Im Unterschied zur Bruderbeichte oder gegenseitigen Tröstung ist die Einzelbeichte diejenige, die im Kleinen Katechismus gemeint ist, die in die Absolution durch einen ordinierten Pastor einmündet und darin gipfelt und zu ihrem Ziel kommt.

Interessanterweise lautet die Überschrift zum Artikel der Beichte und der Absolution in den meisten Katechismusausgaben „Vom Amt der Schlüssel“.¹¹

Diese Bezeichnung bezieht sich natürlich auf Mt. 16, 19, wo Jesus auf das Christusbekenntnis des Apostels Petrus hin diesem sagt:

„Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; alles, was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein.“

Nachdem wir nun die ganze Zeit über nur von der Los-Sprechung geredet haben, kommt ein weiterer, offensichtlich untrennbar damit verbundener Begriff, nämlich das Bindewort hinzu. Das Amt der Schlüssel, so formuliert es der Kleine Katechismus darum auch, *„ist die besondere Gewalt, die Christus seiner Kirche auf Erden gegeben hat, den bußfertigen Sündern die Sünden zu vergeben, den unbußfertigen aber die Sünden zu behalten, solange sie nicht Buße tun.“*

Um gleich einem möglichen Mißverständnis zuvor zu kommen: „Buße tun“ meint nicht die Ableistung verdienstlicher Werke als Voraussetzung für die Absolution, sondern die Umkehr zu Gott in Form von Sündenerkenntnis und Glauben an das Evangelium.

Hören wir nocheinmal genau, was die Katechismus-Überschrift sagt, fällt auch auf, daß nicht vom „Amt des Schlüssels“, sondern vom Amt der Schlüssel die Rede ist, wie ja auch in der kirchlichen Kunst bis ins Wappen des Vatikanstaates hinein die Person des Apostels Petrus mit zwei, meist gekreuzten Schlüsseln abgebildet wird.

¹¹ Unsere heutige Fassung der Beichte als „6. Hauptstück“ findet sich so noch nicht im Kleinen Katechismus Luthers, wie er in die Sammlung der Bekenntnisschriften aufgenommen wurde. Die Überschrift, das Lehrstück über die Beichte mit biblischer Grundlegung und Definition gehen auf spätere Katechismusausgaben, insbesondere die des Generalsuperintendenten Caspar Melisander in Altenburg zurück, erstmals 1582 erschienen.

Das Amt der Schlüssel beinhaltet nämlich nicht nur den Löseschlüssel, mit dem das Himmelreich aufgeschlossen, sondern auch den Bindeschlüssel, mit dem das Himmelreich verschlossen wird.¹² Das heißt nun aber: Die Lossprechung ist keine automatische, unkritische, unausweichliche Folge des Sündenbekenntnisses, sondern die Anwendung *einer* von grundsätzlich aber *zwei* Möglichkeiten: Lösen statt zu binden.

Das Kriterium dafür benennt der Kleine Katechismus als Bußfertigkeit bzw. Unbußfertigkeit.

Die Benennung eines solchen Kriteriums setzt aber voraus, daß eine Instanz vorhanden ist, die dieses Kriterium auch verantwortlich anwendet. Darum spricht der Kleine Katechismus ja auch vom „Amt“ der Schlüssel und impliziert damit eine konkrete Person, die dieses Amt jeweils verwaltet.

Ein „Amt an sich“ gibt es nicht, es sei denn, man versteht darunter ein leeres Büro ohne Amtmann.

Wer dieser „Amtmann“ ist, verrät der KK ebenfalls, wenn weiter unten vom „Beichtiger“ die Rede ist, von dem man „als von Gott selbst“ die Absolution empfängt und vor dem wir „allein die Sünden bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen“, während wir uns vor Gott bekanntlich aller Sünden schuldig bekennen sollen, auch derer, die wir nicht erkennen, wie wir im Vaterunser tun.

Ich denke, es ist ganz deutlich geworden, daß die Lutherische Kirche mit Luther und mit Luthers Kleinem Katechismus einen deutlichen und beachtlichen Unterschied zwischen der Herzensbeichte, der Bruderbeichte und in gewisser Weise auch der Allgemeinen Beichte auf der einen Seite und der Einzelbeichte vor dem ordinierten Beichtiger auf der anderen Seite kennt.

Und das hat etwas mit dem Trost der Absolution und nicht mit einem irgendwie übersteigerten oder steilen Amtsverständnis zu tun.

Als Sünder stehe ich vor verschlossenem Himmel. Im Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus bekenne ich meine Schuld und bitte um Vergebung. Und Christus selbst schließt vor meinen Augen durch die Hand und den Mund des dazu berufenen und gesegneten Dieners den Himmel auf: **Komm her, du Gesegneter des Herrn, dir sind deine Sünden vergeben, du bist frei, ledig und los, der Weg ist frei, du hast Haus- und Heimatrecht im Reich meines Vaters, heute will ich mit dir zu Tische sitzen und Abendmahl mit dir halten.**

Was wäre denn die Konsequenz aus der Anwendung des **Bindeschlüssels**?

Die Folge wäre der Ausschluß aus der Gemeinschaft der begnadigten Sünder, die zum Mahl des Herrn geladen sind. Ausschluß aus der Gemeinschaft heißt lateinisch „ex-communico“.

¹² Vgl. zur Entstehungsgeschichte: Albrecht *Peters*, Kommentar zu Luthers Katechismen, Bd. 5 – Beichte, Haustafel, Traubüchlein, Taufbüchlein- Göttingen 1994, S. 22ff. Auf dieser Bibelstelle gründet übrigens auch die volkstümliche Vorstellung von Petrus als dem himmlischen Pförtner.

Wir merken an diesem unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Beichte mit der Anwendung des Löse- oder aber auch des Bindschlüssels einerseits und der Zulassung zum Altar des Herrn andererseits, warum es in der Geschichte der (lutherischen) Kirche zu dieser engen Verknüpfung von Beichte und Abendmahl kommen mußte.

Im Artikel 25 des Augsburgischen Bekenntnisses heißt es über die Beichte: *„Die Beichte wurde von unseren Predigern nicht abgeschafft. Auch bei uns ist es üblich, keinem das Sakrament zu reichen, der nicht vorher befragt wurde und die Vergebung empfangen hat (wörtlich: verhört und absolviert wurde). Dabei werden die Leute sorgfältig darin unterwiesen, wie tröstlich der Zuspruch der Vergebung ist, und wie hoch die Absolution geachtet werden muß. Denn es ist nicht die Stimme des vor uns stehenden Menschen oder sein Wort, sondern das Wort Gottes selbst, der hier die Sünden vergibt. Die Vergebung wird an Gottes Statt und in seinem Auftrag zugesprochen.“*¹³

In den Jahrzehnten, die wir als Reformationszeit bezeichnen, war es also üblich, daß jeder, der das Hl. Abendmahl empfangen wollte, zuvor beim zuständigen Pastor, also dem ordinierten Pfarrer seiner Gemeinde, Auskunft über seinen Abendmahlsglauben geben mußte, gegebenenfalls im rechten biblischen Glauben unterwiesen wurde, die Einzelbeichte ablegte und mit der Erteilung der Absolution zugleich die Zulassung zum Altarsakrament erhielt. Oder auch nicht.

Mit anderen Worten: Die Vollmacht und der Auftrag zur Sakramentsverwaltung ist unauflösbar gekoppelt mit der Vollmacht und dem Auftrag zur Verwaltung des Amtes der Schlüssel. So jedenfalls steht's im lutherischen Bekenntnis.

In der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und ihren Vorgängerkirchen war es lange noch üblich, sich am Vorabend eines Sakramentsgottesdienstes persönlich beim Pastor im Rahmen der Einzelbeichte zum Sakrament anzumelden und mit der Absolution auch die Zulassung zu erhalten. Übrig geblieben ist davon eine eher fließbandartige Abendmahlsanmeldung, die in aller Regel weder „Verhör“ noch „Absolution“ beinhaltet.

Ich denke, es ist deutlich geworden, wie eng verwoben und auseinander fast zwangsläufig folgend der Verfall der Lehre vom Heiligen Amt, der Beichte mit der persönlichen Absolution als Pointe, der Zulassungspraxis, der Kirchen- und Lehrzucht, der Lehre von der Kirche und der Kirchengemeinschaft ist.

Wo bestritten wird, daß es ein apostolisches, von Christus eingesetztes und in der Hl. Schrift so bezeugtes Amt der Kirche mit ganz bestimmten, nur ihm zukommenden Vollmachten gibt, muß auch bestritten werden, daß es *einen Unterschied* zwischen der tröstlichen und Gewißheit schenkenden Absolution durch einen Diener der Kirche und der bloßen Bitte um Vergebung gibt. Wo das bestritten wird, kann sich jeder selbst seine Absolution erdenken oder erfüllen und damit sich auch nach eigenem Gefühl zum Sakrament zulassen. Da aber

13 Vgl. BSLK, a.a.O. 97,1ff, zitiert nach: Unser Glaube, siehe Anm. 14.

ist der Kirche keine Handhabe für Lehrzucht und Kirchenzucht mehr gegeben. Damit gibt es keine durch die Wahrheit des Evangeliums und die Geltung eines rechtgläubigen Bekenntnisses gezogenen Kirchengemeinschaftskriterien und also auch keine Kirchengrenzen mehr.

3. Die Sakramentalität der Beichte bzw. der Absolution

Über die Frage, ob die Absolution in der Beichte als Sakrament zu bezeichnen sei, herrscht auch unter solchen lutherischen Christen, die sich als bekenntnisgebunden bezeichnen würden, keine vollständige Einmütigkeit.

Die Frage, was ein Sakrament und was es gegebenenfalls nicht sei, hängt immer davon ab, wie man den Begriff „Sakrament“ definiert. Er kommt ja im Neuen Testament in diesem Zusammenhang und unter dieser Bezeichnung so nicht vor.

Von daher ist sicherlich nicht nur eine einzige Definition zulässig und möglich.

Weit verbreitet ist eine auf den hl. Augustinus zurückgeführte Begriffserklärung, bei der ein Sakrament ein Einsetzungs- oder Stiftungswort Christi und ein von ihm bestimmtes Element aufweisen muß. Dann würde als Sakrament im strengen Sinne nur die Taufe und das hl. Abendmahl verstanden werden.

Befragt man allerdings das lutherische Bekenntnis nach seinem Sakramentsbegriff, fällt die Antwort anders aus: In der Apologie zum Augsburger Bekenntnis heißt es:

„Wenn wir die Sakramente als Riten bezeichnen, die den Befehl Gottes (mandatum Dei) haben und denen die Verheißung der Gnade (promissio gratiae) beigefügt ist, [so] kann man leicht beurteilen, was eigentlich Sakramente sind.(...) Demnach sind eigentlich [nur] die Taufe, das Abendmahl des Herrn und die Absolution (Lossprechung), das heißt das Bußsakrament Sakramente. Denn diese Riten haben Gottes Befehl und die Verheißung der Gnade, die dem Neuen Testament eigentümlich ist. Denn die Herzen sollen gewiß glauben, wenn wir getauft werden, wenn wir den Leib des Herrn essen, wenn wir die Absolution empfangen, daß uns Gott um Christi willen wirklich verzeiht.“¹⁴

Übrigens wird das im Großen Katechismus auch von Luther noch einmal deutlich so gesagt, wenn es dort unter der Überschrift „Von der Taufe“ heißt:

„Und hier siehst du, daß die Taufe sowohl mit ihrer Kraft als auch mit ihrer Bedeutung zugleich das dritte Sakrament in sich einbegreift, wie man die Buße genannt hat; ist diese doch eigentlich nichts anderes als die Taufe. Denn was heißt Buße anderes, als den alten Menschen ernsthaft angreifen und in ein neues Leben eintreten?“¹⁵

14 Vgl. BSLK 292, 14ff; zitiert nach: Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD hg. vom Luth. Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann, 2. Auflage, Gütersloh 1987, 238-239.

15 Vgl. BSLK 705-706, 74-76, zitiert nach: Unser Glaube, a.a.O., 828.

Wenn ich nachdrücklich für die Sakramentalität der Absolution plädiere, dann um des Satzes aus der Apologie willen, der das „Ja nicht daran zweifeln“ des Kleinen Katechismus aufnimmt und sagt: Denn die Herzen sollen gewiß glauben (...), wenn wir die Absolution empfangen, daß uns Gott um Christi willen wirklich verzeiht.¹⁶

Im lateinischen Text steht für dieses „wirklich“ das Wort „effectus“.

Es geht bei der Absolution um den heilsgewissen Glauben und den daraus fließenden Trost, daß mir Christus wirklich, also effektiv meine Sünden vergibt.

Das gilt ja für die anderen Sakramente auch: In der Taufe steht eigentlich Christus und kein Mensch am Taufbecken und tut, was er nach Mk. 10 mit den Säuglingen getan hat: **Er** nimmt sie in seine Arme, d.h. als seine Kinder, als Kinder Gottes an; **er** herzt sie, d.h. beschenkt sie mit seiner vergebenden Liebe; **er** segnet sie, d.h. unterstellt sie seiner befreienden Schutzherrschaft und entrißt sie der Sünde, dem Tod und dem Teufel.

Im Hl. Abendmahl reicht mir kein Mensch Brot und Wein, sondern ich empfangen mit dem Brot und dem Wein den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn Christus selbst. Er selbst speist mich mit seinem für mich und meine Sünde dahingegebenen Leib, damit ich **ein** Leib mit ihm werde und Anteil an allem erhalte, was er für mich getan hat.

Und wenn mancher in der Beichte und bei der Absolution auch denken mag: Wie kann ein Mensch, oder auch: wie kann ausgerechnet dieser Mensch, dieser sündige, dieser mir so unsympathische, dieser so schlecht predigende Mensch mir meine Sünden vergeben, dann ist durch die Einordnung der Absolution als Sakrament auch hier tröstlich und vergewissernd deutlich: Hier handelt kein Mensch, sondern Christus selbst.

Das Plädoyer für die Sakramentalität der Absolution in der Beichte ist also wiederum keine steile amtstheologische These, die dem ordinierten Pastor bestimmte Rechte reservieren will, sondern ein durch Schrift und lutherisches Bekenntnis bezeugter Lehrartikel und ein durch und durch seelsorglicher Trostartikel, der aus dem Spitzensatz des Evangeliums alles Menschliche, alle Werkerei, alle sentimentale Gefühlsduselei herausnimmt und Christus, Seine Vergebung, Sein Werk ins Zentrum rückt. Aber daß Christus im Zentrum steht und auch in unserer Kirche im Zentrum stehen bleibt, das gebe Gott.

¹⁶ Vgl. Anm.14.

Umschau

Thomas Junker:

„Welches Bekenntnis braucht die Kirche?“

Im Internet hat man bei der EKD freien Zugang zu den Thesen des Vizepräsidenten Dr. Hermann Barth (Juni 2002), die unter der Überschrift stehen: „Welches Bekenntnis braucht die Kirche?“ – Irgendwie mag da schon die Fragestellung nicht schmecken. Es kommt einem so vor, als ginge hier jemand durch den Supermarkt und stellte sich die Frage, was er nun heute vom Markt der Möglichkeiten an alten oder neuen Bekenntnissen „brauche“. Jeder, der in aller Ehrfurcht nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch dem lutherischen Bekenntnis, dem „Konkordienbuch“, begegnet und sich auch durch Amtsverpflichtung und Ordination wirklich innerlich daran gebunden weiß, wird sich bei solcher Fragestellung fragen müssen, ob nicht die Kirche mit solchen Fragestellungen ganz grundsätzlich zum *Subjekt* der Sache aufgewertet, das Bekenntnis aber zum *Objekt* degradiert wird, ganz römisch-katholisch übrigens. Die Kirche, ihr Lehramt, ihre lebendige Lehrtradition, steht über dem Bekenntnis! *Sie* wählt aus, bestimmt, tradiert, was „gebraucht“ wird. Sollte es aber nicht umgekehrt sein und das Bekenntnis die Kirche bestimmen? Wäre nicht eigentlich die Fragestellung diese: Welche Kirche braucht das Bekenntnis? – Anders gefragt: Welche Kirche ist es, die das Bekenntnis will, begründet und formt?

Das alles klingt zunächst sehr polemisch, vielleicht sogar etwas unbarmherzig über die Aussagen dieses Vizepräsidenten. Ist es denn nicht schon positiv, wenn in der EKD überhaupt nach Bekenntnis und Bekenntnisbindung ernsthaft gefragt wird? Nebenbei bemerkt: Dabei darf natürlich nicht vergessen werden, daß diese Auseinandersetzung der EKD und ihrem Vizepräsidenten durch das Problem mit der VELKD auch aufgenötigt wurde, was Barth freilich weit, weit von sich weist (S.2). Aber alle Skrupel über unbarmherzige, voreilige und unberechtigte Nörgelei verfliegen, wenn man sich dann den Inhalt dessen vor Augen hält, was der Vizepräsident unter Bekenntnisbindung versteht. Er ist in drei Sätzen zusammenzufassen:

1. Neben ein festformuliertes Bekenntnis (gemeint sind so etwas wie das „Konkordienbuch“ oder entsprechende Bekenntnistexte) tritt das aktuelle Bekenntnis in der jeweiligen Entscheidungssituation als inneres Prinzip einer Bekenntnisentwicklung, in der als einzige Konstante – auch in der Bindung an die Heilige Schrift – nur ein ungewisses Christuszeugnis erscheint (Thesen 1-6).

2. Die konfessionellen Gegensätze sind im Grunde mit Barmen und Leuenberg, die beide trotz früherer Bekundungen als volle Bekenntnisse verstanden werden müssen, überwunden, insofern nun jeweils „eigene Typen“ in der Be-

kenntnisentwicklung nebeneinander bestehen können, ohne sich in Frage zu stellen (Thesen 7-9).

3. Die EKD, die sich trotz aller früherer Beteuerungen als Kirche im Voll-sinn des Wortes versteht, hat nun auch ihr eigenes, von der Union darin unterscheidbares Bekenntnis gerade darin, daß sie dem lutherischen und reformierten Bekenntnis „Raum läßt“ (These 10).

Es wird schwer sein, nachzuweisen, daß mit diesen drei Sätzen nicht das sachgemäß wiedergegeben wird, was da zu lesen ist.

Aber wie können wir dies bewerten? Entscheidend sind natürlich die grundsätzlichen Überlegungen des Vizepräsidenten zur Bekenntnisbindung. Natürlich schlägt sich hier sehr deutlich ein reformiertes Bekenntnisverständnis nieder, bestimmt durch das „aktuelle Bekennen“, das sich aber mit einem lutherischen Bekenntnisverständnis, gebunden an historische Gegebenheiten und Ergebnisse „vermitteln“ will. Aber es geht noch um etwas weit Gefährlicheres, gerade weil es schon so in Fleisch und Blut übergegangen ist. Die „Bekenntnisentwicklung“ wird zum stillen, aber in den Formulierungen sehr deutlichen eigentlichen Prinzip. Bekenntnisse hätten nur als „lebendige“ Bekenntnisse Bedeutung. Als solche müßten sie zuerst „zeitgemäß“ sein, wie Barth mit einem Zitat von Eberhard Jüngel zu belegen sucht (S. 6). [Nebenbei: Hier fällt der ungeheure, schriftwidrige, aber für seine Befürworter treffende Satz: „*Ein bloßes Schriftzitat ist niemals schriftgemäß.*“ Man lasse sich dieses Wort Jüngels einmal durch den Kopf gehen, der von Barth wohlwollend zitiert wird!] Die Zeitgemäßheit macht das Bekenntnis demzufolge zum echten Bekenntnis. Nur das Bekenntnis, in das wir „einstimmen“ können, weil es dem eigenen geschichtlichen Ort entspricht, sei ein echtes Bekenntnis. – Mit dem lutherischen Bekennen und dem lutherischen Bekenntnis hat dies nichts zu tun. Hier wird eingestimmt in eine lange Geschichte der Kirche, in der für die Gegenwart auch die Antworten gefunden werden. Aber die Geschichte selbst, ihre Entwicklungen, sind doch eigentlich nicht positive Offenbarungsträger, sondern immer wieder nur Ursache neuer Schwierigkeiten, Fehlentwicklungen und Irrtümer. Im lutherischen Bekenntnis also wird nicht „aktualistisch“ bekannt, wie uns nun weisgemacht wird, sondern gebunden an Gottes Wort für alle Ewigkeit! – Barmen ist hier das Gegenbeispiel, das es vielleicht, wenn es nach dem großen Karl Barth allein gegangen wäre, nicht werden durfte. Aus seiner „*Theologischen Existenz heute*“ – so der programmatische Titel der Zeitschrift Karl Barths – wurde doch bald eine „*Theologische Existenz heute*“, eine Fehlentwicklung freilich, die auch vom großen Barth ins Leben gesetzt worden ist, durch ihn nicht wirklich überwunden werden konnte und auch offenbar von ihm her nicht überwunden werden kann. Auch er bleibt damit in einem „Kulturprotestantismus“ verhaftet, der uns wieder oder noch immer bestimmt. Leider, leider, denn wir hätten doch auch echte Signale zu einem Glauben, der sich nicht „zeitgemäß“ versteht, aus allen Konfessionen gern aufgenommen und ge-

würdigt, so wie wir es auch gegenüber dem Papst und seinen Stellungnahmen tun.

Die friedliche Koexistenz verschiedenster Bekenntnisse ist eine schöne Vision. Aber das, was der zweite Satz aussagt, entbehrt aller Realität und allem wirklichen Wissen über die Geschichte der Kirche bis in ihre „frühe“ Zeit, bezeugt aber auch eine gewisse Ignoranz, was den Inhalt dieser Bekenntnisse betrifft, die nun einmal auch „Verwerfungen“ enthalten: „In der Kirche stehen von frühester Zeit an verschiedene Bekenntnisse nebeneinander“ (S. 6). Nein!!!! – Sie standen und stehen nie einfach freundlich „nebeneinander“, wie der Vizepräsident auch eigentlich genau wissen müßte! Sie entstanden und sie standen zumindest „gegeneinander“ und das gerade auch im Blick auf Luther und Zwingli, auf das Luthertum und den Calvinismus. Natürlich gab es immer verschiedenste *Bekenntnisformulierungen*. Wo aber sachliche Übereinstimmung bestand oder besteht, bestätigt diese Verschiedenheit nur die innere Einheit im Bekennen und im Bekenntnis. Wo aber eine solche sachliche Übereinstimmung nicht besteht, ist doch gerade das Bekenntnis der Punkt, an dem sich die Geister scheiden. Luther war wahrlich kein Mensch von Bekenntnisformulierungen, aber nicht, weil er ein aktualistisches Bekenntnisverständnis hatte, sondern weil es ihm vor allem um die *aufrichtige, innere und sachliche* Bindung des Bekennens und des Bekenntnisses ging. Wo sie fehlte – gerade auch Bucer gegenüber –, sollte auch keine schöne Formulierung helfen. – Wie kann man so blauäugig die Geschichte des Bekenntnisses einführen, wie es hier bei Barth geschieht, einen Frieden schildern, für sich geltend machen, daß sich dabei die Balken biegen, die Toten in ihren Gräbern umdrehen, die Opfer und Märtyrer der Konfessionskriege geradezu aus dem Jenseits schreien! So nicht, Herr Vizepräsident! So einfach ist das nicht, es sei denn, man bewegt sich geschichtlich „völlig losgelöst“ über allem Geschehen und betrachtet es als „Heide“. Aber Heiden wollen wir doch nicht sein, oder?

Was hat aber Barmen, was hat Leuenberg, in dieser Angelegenheit Neues gebracht? – Nichts, was nicht über entsprechende Unionsversuche der Reformationszeit hinaus ging. War es nicht auch damals sehr verführerisch, sich einfach untereinander gegen Papst und Kaiser einig zu sein, einfach aus politischen Gründen? War es nicht schon damals die Abendmahlsfrage, in der die Reformierten „kein Problem“ sahen, glaube man doch an eine irgendwie gearbete Personalgegenwart Christi? – Was ist da an Barmen oder Leuenberg neu? Ist es nicht in Wirklichkeit im Grunde nur die alte Position des Calvinismus, die sich hier beim Vizepräsident behauptet, die gar nichts Neues will, sondern nur endlich den Durchbruch eines Bekenntnisses, einer Konfession, nämlich des Calvinismus? – Man wird dies nicht einfach als unsachgemäße Polemik zurückweisen können. Denn dafür sprechen die Dokumente, vor allem die Leuenberger Konkordie, eine zu deutliche Sprache. Dafür werden sie nun überall – nicht nur im Evangelischen Gesangbuch (EG) – zu Bekenntnissen stilisiert,

die neben der Augsbürgischen Konfession oder dem Katechismus bestehen können und dürfen.

Wir sind damit beim dritten Postulat, das hier aufgestellt wird, und nun am wenigsten der Wirklichkeit – vom Wort Gottes nicht zu reden – entspricht. Es betrifft die EKD und ihre Bekenntnisbindung. Eigenartig kurz hält sich hier der Vizepräsident. Er weiß wohl, warum. Hier wird wirklich Neues gesagt und – in einer solchen Kirche Erstaunliches – gewagt. Es wird ernst gemacht mit der EKD als „bekenntnisbestimmter“ Kirche (S. 10). Worin besteht das, was die EKD „eigentlich“ bestimmen soll? Darin, daß hier – im Gegenüber zur Union offenbar – „Raum“ bleibt. Was ist damit gemeint? Unionismus wird hier offenbar, nur „offener“ definiert. Vielleicht hat man erkannt, was 1830 geschah mit „bekenntnistreuen Lutheranern“, den Vorfällen in Hönigern und anderswo, wo im Namen der königlichen Union Gemeindeglieder zusammen getrieben wurden wie das Vieh und Pfarrer im Gefängnis saßen! Will die EKD heute anerkennen, was damals unter Verbot stand, daß die Altlutherische Kirche keine Kirchtürme aufstellen durfte? Denn dies war doch offenbar gerade nicht im Sinne eines friedlichen „Nebeneinanders“. Dies war Kennzeichen der Unterdrückung Andersdenkender und Andersbekennder. Hat damit auch die EKD als Teil ihrer Vorgeschichte diese Vorgänge anerkannt? Dafür bleibt der Vizepräsident in seiner Darstellung doch wohl viel zu abstrakt, oder? Der Druck, der nun auf der VELKD lastet, er spricht eine andere Sprache. Er redet davon, daß diese Kirche der Union, genau das ist und will, was die Union immer wollte, alles „nebeneinander“ bestehen lassen, aber radikal und intolerant damit umzugehen gegen die, die dies aus Gewissensgründen nicht können. Das Wesen der Union bestand und besteht immer darin (und das wird hier durch den Vizepräsidenten und damit der EKD bestätigt) zuzulassen, daß gesagt wird, was man glaubt, aber nicht zuzulassen, daß gesagt wird, was man nicht glaubt, bzw. zuzulassen, was bekannt wird, aber mit allen Kräften – auch des Staates – jede „Kanzelpolemik“ zu bekämpfen.

Welches Bekenntnis braucht die Kirche? Sie braucht wieder ein Bekenntnis, durch das *sie* im Strom der Zeit bestimmt wird und nicht ein Bekenntnis, das nach zeitgemäßen Entscheidungssituationen jeweils Neues sagt. Sie braucht ein wirklich aktuelles Bekennen, das sich in den Inhalten nicht nur in einer irgendwie gearteten Bekenntnisentwicklung sieht, sondern das, was bekannt werden muß – und das ist weit mehr als das Evangelium (*stricte dicta*) – auch wirklich bekennt. Wenn es gelänge, dies in unserer Zeit „ansatzweise“ zu verwirklichen, dann wäre eventuell eine protestantisch-lutherische „Addenda“ gegen die Irrlehre(n) des Modernismus nötig und heilsam, die sich freilich – wie schon das Konkordienbuch insgesamt – ehrfürchtig vor dem verbeugen müßte, was die Kirche zu allen Zeiten und für alle Zeiten schon bekannt hat. Es gibt hier nichts „Neues“, ganz und gar nicht auf dem Feld der Irrlehre, aber erst recht nicht auf dem der Wahrheit.

Von Büchern

Kurt Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Verlag Mohr Siebeck, Tübingen 2001, ISBN 3-16-147492-9, 625 S., € 39.–

Ein erstaunliches, selbstbewußtes und nötiges Buch, ein Buch, das wohl so nur noch ein Nichttheologe schreiben kann, freilich einer, der sehr umfassend in der Theologie bewandert ist!

„Es ist eine Grundthese des vorliegenden Buches, daß derjenige, der in einer Welt des Mythos oder der Wissenschaft lebt, sich ohne Widerspruch zum Glauben bekennen kann, wenn er auch diesem einen absolut höheren Rang als jenem einräumen wird“ (504). Verfasser hehelt in dem Buch nicht dem Zeitgeist hinterher, sondern legt überzeugend dar, daß das Christentum mehr und mehr „höchste Aktualität für sich beanspruchen kann“: „Die Voraussetzung dafür, christlich in die heutige Lebenswirklichkeit einzuwirken, besteht aber doch nicht darin, kurzatmig dem Zeitgeist nachzulaufen“ (XV).

Das Buch besteht aus zwei Teilen: I. Der Logos der Offenbarung als Essen vom Baum des Lebens (1-340), II. Der Logos der Metaphysik als Essen vom Baum der Erkenntnis (341-614). Im ersten Teil behandelt er in einem Marsch durch die Dogmatik Schöpfung, Erbsünde und Erlösung, Gnade, Trinität, Gottesgericht, Christliche Existentialität, Christliche Ethik, die Gnadenwirkung als Existential und christliche, existentielle Lebensgestimmtheit; im zweiten Teil marschiert er durch die Geschichte der Metaphysik als Wissenschaft von Gott von der Antike bis in die Gegenwart. Die Belesenheit und Sachkenntnis des Verfassers ist außerordentlich.

„Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist ein philosophischer, genauer wissenschaftstheoretischer, und besteht in der kritischen Prüfung wissenschaftlichen Erkennens und Denkens“ (XI). Vf. betont, daß dabei verschiedene Formen des Erkennens erkennbar werden, im Rahmen des Mythischen einerseits und der Offenbarung andererseits. Doch sieht er beide nicht als Gegensätze, sondern als aufeinander bezogen. Beide besitzen ihre Legitimität, die durch die der Wissenschaft nicht in Frage gestellt werden kann. Die Wirklichkeit habe viele Dimensionen. Es sei ein verhängnisvoller Irrtum, daß diese heute auf die wissenschaftliche Dimension verengt worden sei. Offenbarung gehe nicht im Mythischen auf, sie sei nur insoweit mythisch, als Gott in ihr innerweltlich dem Menschen begegnet; sie sei nicht mythisch, soweit Gott der Welt gegenüber transzendent und also ein verborgener Gott sei. Hier hätte man gern genauer definiert bekommen, was Vf. unter Mythos versteht. Er wirft (zu Recht!) der Theologie vor, daß sie sich immer mehr von der Aufklärung hat aushöhlen lassen. Als man entdeckte, wieviel Mythisches die Offenbarung enthielt, wollte man dem mit einer Entmythologisierung begegnen. Damit raubte man ihr die Anschaulichkeit ebenso wie den substantiellen Gehalt. Das ist die eine Seite.

Die andere ist die, daß Hübner darlegt, daß metaphysisches Denken seinen Ursprung in der griechischen Philosophie hat und der Logos der Metaphysik zum Widersacher des Logos der Offenbarung wurde. Auch heute, wo die Philosophie sich weithin von den metaphysischen Systemen abgesetzt hat, hat dieser Logos der Metaphysik keineswegs ausgespielt. Ja, im Gegenteil, er feiert fröhliche Urständ.

Empirische Wissenschaft bezeichnet Vf. einleitend als „Weise der Welterklärung, wobei mit Erklärung die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene auf Gesetze und Regeln gemeint ist“ (1). Im Mythos dagegen übernehmen numinose Eigennamen die Funktion von Allgemeinbegriffen. Gott ist „das Heilige, vor dem jede theoretische Fragwürdigkeit erlischt“. Glaube und Zweifel seien immer „untrennbar miteinander verbunden“. Den Logos der Metaphysik betreffe „die Beziehung des Seienden im Ganzen (Objekt) zum menschlichen Denken als Vernunft (Subjekt)“, im Logos des christlichen Glaubens „die Beziehung des Seienden auf Gott“ (9, 16).

Nachdem so wesentliche (nicht alle) Begriffe, die eine entscheidende Rolle im Buch spielen, geklärt sind, behandelt Vf. nun die wichtigsten Loci theologischer Dogmatik. Beim Kapitel über die Schöpfung fällt auf, wie eng er das Verhältnis zwischen Mythos und dem Schöpfer sieht. Man könnte überhaupt vom ersten Teil des Buches urteilen: Zurück zum Mythos! Dabei macht er deutlich, daß der Urknall „keine wissenschaftliche Tatsache“ ist, sondern „Gegenstand einer durchaus fragwürdigen Hypothese“ (47). Über die Evolutionstheorie urteilt er mit Manfred Eigen: „Wer heute behauptet, das Problem des Ursprungs des Lebens auf unserem Planeten sei gelöst, der sagt mehr, als er wissen kann“ (58).

Hübner deutet „den Mythos vom Baum der Erkenntnis“ so, daß „das Substantielle der Grundsünde als hybride Gottesferne“ das „Dasein zum Tode“ ist. Aus dieser Wurzel entspringt die aktuelle Sünde. Der Tod ist damit zugleich mit der Sünde gesetzt (67). Die „christliche Erlösungsidee entspricht der allgemeinen mythischen Struktur der Entsühnung“, doch beziehe sie sich nicht auf jeweils eine einzelne Schuld, „sondern auf die universale, sündhafte, nur von Gott selbst aufhebbare Grundverfassung der Menschheit“ (84). Daß damit die „vollendete und vollständige Wiederherstellung der Einheit von Gott und Welt zu verstehen sei“ (Apokatastasis), bleibt zu hinterfragen (88), denn das Jüngste Gericht kann dabei nicht ausgeblendet werden!

Zur „Gnade“ schreibt Hübner: „Wer vom christlichen Pneuma erfüllt ist, den hat Gott substantiell durchdrungen, den erfüllt er mit seiner Liebeskraft, seiner Sühnekraft und offenbart ihm die Heilsbotschaft, das Heilsereignis im Glauben. So wird er ein vom göttlichen Pneuma Erleuchteter“ (91). Hier erscheint der Begriff „substantiell“ doch deplaziert. Ist Pneuma eine Substanz? Von der Taufe heißt es, daß der Mensch durch sie „eine neue Kraft und in dieser Fähigkeit einen charakter indelebilis“ erhält (97). Das Abendmahl als „die VerSpeisung des Leibes und Blutes Christi (ist) die innigste Kommunion und Got-

tesnähe“, wobei – im Unterschied zum griechischen Opferverständnis – nicht einem Gott geopfert wird, sondern „er opfert sich auch selbst“. Hier wird die Gegenwart Jesu Christi wieder(ge)holt. Wenn in der Messe der Priester als sein Stellvertreter dies tut, so kann das keine Frau tun. Das habe mit Frauenfeindlichkeit nichts zu tun. Das Frauenpriestertum sei nur ein Zeichen dafür, „daß man wieder einmal ... die Konkretheit der Eucharistie als eine Sache von Fleisch und Blut einem abstrakten und bläßlichen Symbolismus aufopfern möchte“ (100-102). Zur Trinität heißt es, daß die Heilstat „mythisch als ein Einbruch der göttlichen Sphäre in die profane Zeitlichkeit zu verstehen und insofern ein geschichtliches Ereignis“ sei. Die der Trinität eigentümliche transzendente Seite liege dagegen ganz außerhalb der Sphäre des Mythos. Aber die mythische Zeit leuchte in die profane hinein (105f). Zum Weltgericht heißt es jetzt, „daß es nicht nur keine Sicherheit für die Erlösung, sondern auch keine für die Verdammnis gibt“ (111, aber 88). Zur christlichen Existentialität wird – auch im Hinblick auf die Engel – vom „Einbruch der Transzendenz in die Alltagswirklichkeit“ gesprochen (150). Die christliche Ethik wird durchaus von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her entwickelt, doch spricht Vf. hier vom „ewigen Gesetz der Evangelien“ (ein zumindest ungewöhnlicher Ausdruck), das eine Lebenshaltung erfordert, „die einer alle Handlungen leitenden Grundgestimmtheit entspringt“ (173). An Hand zahlreicher Beispiele aus der Literatur (Werfel, Langgässer, Greene, Joyce) wird auf die Bedeutung des existentialen Glaubenszweifels hingewiesen. Vf. geht es immer neu um die „mythische Vereinigung mit Christus“ (195). Christliche Mystik sieht er in enger Verwandtschaft mit der griechisch-antiken, nicht der fernöstlichen. Hübner betont die Bedeutung christlicher (vor allem lutherischer) Musik für den Glauben (209-232), ähnliches für die christliche Kunst (232-257).

Schließlich wendet sich Vf. der Frage nach dem christlichen Verständnis von Freiheit zu. Verstehe man unter ihr die „absolute Selbstbestimmung des menschlichen Willens und Handelns, dann ist der Mensch, christlich gesehen, von Natur aus nicht frei“ (258). Die Würde des Menschen sei kein „absoluter Wert“, seine Würde liege darin, „Geschöpf Gottes“ zu sein (269). Dann kommt er auf das christliche Geschichtsverständnis zu sprechen und betont endlich, daß christliches Denken im Unterschied zum mythischen, das sich in Zyklen bewege, auf ein absolutes Ende hin bewegt. Für den Menschen bewege sich die Weltgeschichte als Heilsgeschichte in der profanen Zeit, für Gott sei sie ewige Gegenwart (281f). Ähnlich verhält es sich im christlichen Naturverständnis. Gottes Schöpfung werde auch in numinosen Botschaften erkennbar – in Übereinstimmung mit dem Mythos (289). Wunder sei ein „fundamentaler Teil des christlichen Glaubens“ und gehe aus von dem „Wunder aller Wunder: Gott ist Mensch geworden“ (306). Wenn man aber die Natur nicht mehr im Lichte des Mythos sieht, sondern als System rein mechanisch wirkender Naturgesetze, dann wird seine Durchbrechung (z. B. Auferstehung) für ausgeschlossen erklärt. Vf. betont dagegen das „Scheitern der naturwissenschaftlichen Kritik am

Wunder“ und will die mythische Naturzugewandtheit christlich rechtfertigen (310-319). Der christliche Naturmythos habe eine „konstitutive Bedeutung für die christliche Offenbarung“.

Ob das nun zutrifft, wird sicher zumindest unterschiedlich bewertet. Das hängt eben damit zusammen, was Hübner unter Mythos versteht. Er gebraucht den Begriff nicht eindeutig genug, so wie man es – umgekehrt – Tillich hinsichtlich seines Begriffs „Symbol“ vorwerfen muß. Ob eine Re-Mythisierung wirklich das Gebot der Stunde ist, wird man bezweifeln können, auch wenn man mit vielen Beobachtungen des Vf.s übereinstimmt bzw. sich von ihm mehr oder weniger unangenehme Wahrheiten sagen lassen muß. Es fällt in diesem ersten Teil des Buches ja auch auf, daß er nur zweimal den Namen Bultmann erwähnt – und an beiden Stellen (66, 118) zustimmend! Sicher ist die heutige Verkündigung häufig blutleer und langweilig, aber ob dem durch die Wiedergewinnung des Mythos abzuhelfen ist, bleibt fraglich. Wäre denn das der Offenbarung entsprechend? Das bleibt doch die Grundfrage! Und diese kann nur von der Heiligen Schrift selbst her beantwortet werden. Also nicht: Re-Mythisierung, sondern: Zurück zur Heiligen Schrift! Daß ihr mythische Sprache nicht fremd ist, das steht auf einem anderen Blatt.

In einem zweiten Teil durchstreift der Vf. die Geschichte der Metaphysik und sieht diese durchweg als ein „Essen vom Baum der Erkenntnis“ als *Beispiel par excellence* dessen an, was dem Menschen untersagt ist. Durch die Metaphysik versucht der Mensch „einen eigenen Weg zu Gott zu finden“ (347). Das gilt von Plato und Aristoteles ebenso wie von der Gnosis, Origenes und Plotin. Bei Origenes drängt sich „das metaphysische Denken vollständig vor das Offenbarungsdenken“ (367). Die Aussagen über das Mittelalter sind zu kurz (etwas über vier Seiten), um sachgemäß urteilen zu können. Dann wird Giordano Bruno ausführlich behandelt, bei dem sich (und nicht nur bei ihm!) Metaphysik und Magie miteinander verflochten haben. Descartes war von seiner absolut gewissen Erkenntnis der Wirklichkeit überzeugt. Da braucht man Gott letztlich nicht mehr. Ähnliches gilt von Bacon. Locke sieht „vermittelt des Substanzbegriffes Gott im Menschen jenseits aller wahrnehmbaren Erscheinung schaffend wirken“ (399). Hume habe mit seiner psychologischen Mythos- und Religionserklärung einen Irrweg eingeschlagen, der sich verhängnisvoll bis heute auswirke. Spinoza wollte „aus dem religiösen Glauben eine absolute Gewißheit“ machen und suchte zwingende Beweise, die aber keinesfalls vorliegen. Von ihm führt der Weg zu Goethe, der erstaunlich wohlwollend beurteilt wird, obwohl Vf. auch von ihm urteilt, daß er „in Wahrheit das Zentrum des christlichen Glaubens umgangen“ hat (436), doch könne der Christ in Goethes Religiosität eine „Brücke sehen, die ihn zu seinem Glauben hinführt“ (448). Auch Leibniz' Metaphysik (Gott als Zentralmonade) sieht Hübner als ebenso verfehlt an wie Kants Religionslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Nach Kant vernimmt nur ein Teil der Menschheit die christliche Botschaft, „während die Religion der Vernunft notwendig in *allen*

Menschen und zu allen Zeiten beschlossen liege“ (474). Jeder Versuch, Gott vor der menschlichen Vernunft zu legitimieren, geschehe im Zustand der Sünde (478). Hegel wird vorgeworfen, daß seine „*Idee des notwendigen Sich-selbst-Denken Gottes die Wirklichkeit Gottes bereits einschließt*“ (487) und er die biblische Botschaft völlig umdeutet. Doch: „Die abendländische Idee der theologiké epistéme hat in seiner Metaphysik ihre reinste und höchste Ausprägung gefunden. Nirgends ist die ihr zugrunde liegende Hybris und Gottesferne klarer zu fassen, nirgends aber auch ihr unvermeidliches und tragisches Scheitern“ (492). Mit Schelling beginne etwas völlig Neues, für ihn steht die abendländische Metaphysik „vor der christlichen Offenbarung wie vor einer verschlossenen Pforte“ (493); letztlich kann auch er die göttliche Botschaft nur metaphysisch verstehen. Bis zu Schelling sei stets der Versuch unternommen worden, den christlichen Glauben dem Logos der Metaphysik zu unterwerfen (528). Diese Versuche seien alle gescheitert, jedesmal habe sich der Sündenfall wiederholt.

Doch damit schließt Hübner nicht sein Buch, sondern fügt drei Kapitel über die „Metaphysik der Gottlosigkeit“, „Der Zerfall der Metaphysik in der Moderne“ und „Moderner Pluralismus und seine Einheit in der Ordnung der Offenbarung oder der Zusammenhang zwischen dem Logos der Offenbarung und dem Logos der Metaphysik“ an (530-614). Radikal werden nun Mythos und Religion als ein *sacrificium intellectus* betrachtet. Bei Nietzsche werde der Glaube als Imperativ als das *Veto* gegen die Wissenschaft behauptet, *in praxi* als die Lüge um jeden Preis (533). Vf. wirft Nietzsche genau das vor, was dieser dem Christentum vorwirft, nämlich „eine Flucht aus der häßlichen Realität in ein wissenschaftlich durch nichts begründetes Absolutes“ (561). Bei Sartre tritt der Mensch endgültig an die Stelle Gottes, denn Gott existiert nicht nur nicht, sondern er trägt als Schöpfer für alles Verantwortung und ist total allein; er ist in der absoluten Gottesferne verzweifelt (575). Auch in der Gegenwart sieht Vf. alle Philosophie als Metaphysik, auch wenn sie selbst das vielfach leugnet (576). Die Gottesferne führt bis in die Ethik: „Menschenwürde und Hedonismus sind, wie schon Kant unwiderleglich gezeigt hat, nicht miteinander vereinbar“ (596). Vf. resümiert: „Dem Scheitern der Metaphysik als Wissenschaft von Gott ... folgte das Scheitern einer Metaphysik der Gottlosigkeit“ (605). Als Ontologie sieht er die Metaphysik nach wie vor als Grundlage „des philosophischen wie des heute alles beherrschenden, sich in der Sphäre der empirischen Wissenschaften bewegenden Denkens“ an. Demgegenüber stellt der Logos der Offenbarung, dessen theoretisches Recht unanfechtbar ist, eine wahrhaft vermittelte Einheit und Ordnung im heutigen Pluralismus und seiner Mannigfaltigkeit her“ (613f). Wo der Christ erkennt, daß alle Versuche metaphysischen Denkens ein (verbotenes) Essen vom Baum der Erkenntnis ist, kann er zu den Mysterien geführt werden, die vom Baum des Lebens zeugen. Dies damit verbundene Denken ist aber ein vom Glauben bestimmtes Denken, das seine Quelle in der Offenbarung hat. Sie führt zum Glauben – und der ist Gottesgeschenk.

Man wird fragen können, warum der Vf. nicht die beiden Teile seines Buches umgekehrt hat. Dann wäre wohl deutlicher geworden, daß auf die Sünde des Essens vom Baum der Erkenntnis allein die Gabe des Baumes des Lebens antworten kann. Freilich: Gen. 3, 22 spricht anders vom Baum des Lebens! Gott will nicht, daß wir auch noch nach ihm die Hand ausstrecken. Doch wiederum: Christus reicht uns die Gabe des Lebens.

Die so lange gepredigte und gebetsmühenhaft wiederholte Diskrepanz zwischen Naturwissenschaft/Philosophie und Religion bzw. Numinosem und Profanem wird hier aufgehoben. Ja, es wird deutlich, modernes naturwissenschaftliches Denken braucht religiöses Denken. Der Verlust des Glaubens hat dem Menschen unendlich geschadet. Der Glaube muß auch in die Kultur heimgeholt werden.

Wie schon mehrfach betont, kann die Lektüre des Buches den Leser seines Glaubens vergewissern, doch ist er gut beraten, das ungemein anregende und kluge Buch auch kritisch zu lesen.

Karl-Hermann Kandler

Das heilige Abendmahl. Unterrichtsmodell für den Konfirmandenunterricht, hg. im Auftrag und unter Mitwirkung der Kommission für Kirchliche Unterweisung der SELK von Hans Peter Mahlke, Gr. Oesingen 1997, ISBN 3-86147-213-9, € 2.10

Schon seit 5 Jahren liegt dieses Unterrichtsmodell vor, das den Anspruch erhebt „lutherisch“ zu sein, ja noch mehr, als Unterrichtsmaterial nicht nur Produkt eines Einzelnen, sondern der „Kommission“ einer ganzen Kirche ist. Nach dem Konzept des Unterrichtsmodells, das im Wesentlichen auf Hans Peter Mahlke zurückgeht, sind in diesem umfangreichen Werk Sachinformationen (gelbe Seiten), didaktische Überlegungen (grüne Seiten) und methodische Vorschläge (weiße Seiten) zu unterscheiden (S. 3-8). Die inhaltlich-didaktischen Entscheidungen fallen natürlich unter dem Gesichtspunkt „Sachinformationen“ (S. 9ff), Und das ist ja auch richtig so. Das heißt aber auch, daß sich dieser Entwurf an diesen Sachinformationen, nicht an den didaktischen Ausführungen messen lassen muß.

Doch gerade hier überrascht schon, wie – ganz entsprechend der neueren unionistischen Exegese, z.B. bei Jürgen Roloff – das Sakrament des Altars von vornherein in die „Tischgemeinschaft“ eingeordnet wird, die Jesus mit Sündern praktizierte (S. 9ff), auch wenn nebenbei ermahnt wird, daß das Abendmahl nicht nur unter diesem Gesichtspunkt gesehen werden dürfe (S. 9). Der Ansatz – der sich dann auch didaktisch niederschlägt – bleibt die Tischgemeinschaft auch als „Alltagserfahrung heute“ (S. 9). Aus soziologischen Überlegungen, dem „Gemeinschaftscharakter von Mahlzeit“ und dem Charakter des Abendmahls als Mahlzeit (S.10) ergeben sich entscheidende Weichenstellungen. Auch gegen römisch-katholische Entwürfe (S. 11) wird festgehalten, daß

Konfirmanden (!) das Hl. Abendmahl zuerst unter dem Gesichtspunkt einer „Mahlzeit“ betrachten würden! Daß dies durchaus auch bei lutherischen Konfirmanden nicht vorausgesetzt werden kann, wird darin deutlich, daß Mahlke rät, in den Kirchengemeinden den „Mahlcharakter“ stärker zum Ausdruck zu bringen. Das könne, so Mahlke, geschehen, indem z.B. beim Erntedankfest „normales“ oder sogar selbstgebackenes Brot¹ verwendet oder hin und wieder eine Abendmahlsfeier am Abend oder bei einer Gemeindefreizeit mit einem Sättigungsmahl verbunden wird“ (S. 11). – Lassen sich solche Ideen auf dem Hintergrund der konfessionellen Entscheidungen vergangener Zeiten und notwendiger aktueller Abgrenzungen vertreten? Wollen wir damit also im Grunde dem entsprechen, was reformierte Theologie immer schon erzielen wollte, gerade mit sogenanntem „normalem“ Brot? Wollen wir nun, abgesegnet von einer Kommission einer lutherischen Kirche, das zurückdrehen, was der Apostel Paulus in Korinth bekämpfte (1. Kor. 11)? Und: Ist das, was auf Kirchentagen der EKD geschieht, nun zum Vorbild für eine konfessionell lutherische Kirche geworden? – Ganz entsprechend zum Ansatz wird dann unter anderem gefragt, was man beim Abendmahl „empfinde“ (S. 11), – weil wohl offenbar der Konfirmand so sehr viel darüber sagen könnte (S. 11). Natürlich sind seine Erfahrungen hier „gefühlsmäßig“ (oder verstandesmäßig) eher negativ (zu lange; ohne mich usw.). Die Zielsetzung solcher Überlegungen dagegen liegt auf der Hand: Die traditionelle Abendmahlsfeier als Fremdkörper für die Kinder deutlich zu machen, um dann das Hl. Abendmahl als „Mahlzeit“ zu konstituieren!

Wenn Mahlke nun die Theologie des Abendmahls vom Passahmahl her entfaltet (S. 12ff), dann kann dies leider nicht als Hinwendung zu einer eher sakramentalen Sicht des Abendmahls verstanden werden. Denn das Passah wird im Wesentlichen in die *ganz normale jüdische Familienfeier* eingeordnet, auch wenn es ein „festliches Mahl“ war, wie es heißt (S. 13). Dieser Einordnung dient wohl auch der Rekurs auf die „jüdische Passahfeier heute“ (S. 13f). Zwar kommt das „rechte Osterlamm“ noch als „Medium“ (S. 15) vor. Aber von der Typologie, nach der das normale Passah aus dem „Normalen zum Vorbild des Sakramentalen Hl. Abendmahl macht, ist nicht die Rede! Dagegen wird betont, daß es sich beim Passah um ein „Gedächtnismahl“ handele und sogar empfohlen: „Die Konfirmanden können am jährlichen Passahfest der Juden *beispielhaft* lernen, was „Gedenken“ und „Gedächtnis halten“ bedeuteten (S. 16). Durch das Gedächtnis wird die Vergangenheit gegenwärtig! Ob so die Besonderheit des Gedächtnisses, eben als Voraussetzung und Folge des *Gebrauches* (usus) einer an sich *sakralen* Handlung, den Kindern deutlich werden kann

1 Was ist aber „normales“ Brot? – Bis in die *lutherische Orthodoxie hinein war hart unstritten, daß es sich bei den Hostien doch auch um „normales Brot“ handle. Woraufes hier bei der Gegenseite immer ankam, war die Hebung der symbolischen Bedeutung, die darin liegt, einen „Brotlaib“ (bzw. Brotstücke) vor sich zu haben und die Hostien als „katholisch“ abzulehnen. Dem konnte und wollte selbst die Orthodoxie in ihren Überlegungen über die „irdischen Elemente“ gerade auch in katechetischen Vorüberlegungen und Entwürfen nicht folgen.*

oder ob hier wieder das rationale Verständnis vorherrscht, man könne nur durch scharfes Denken und Erinnern die Gegenwart Christi begründen? – Wir können es uns sparen aus diesem Ansatz die Auswahlliste von Mahlgeschichten für den KU zu beurteilen, ebenso wie die Bilder zu kommentieren, die empfohlen werden. Charakteristisch ist der Versuch, eine Mahlzeit im Kreis der Konfirmanden vorzubereiten, natürlich mit Blumenstrauß, selbstgebackenen Brot und Traubensaft (S. 18)!²

Wie Mahlke selbst bemerkte, läßt sich nun das Hl. Abendmahl doch nicht (nur) aus der allgemeinen Tischgemeinschaft ableiten. So gewinnt glücklicherweise die Einsetzung „des Abendmahls“ ihre Bedeutung (S. 21ff). Aber wie? – Zu Joh. 6,51-58 hören wir nur – offenbar ganz orthodox –, daß die traditionelle lutherische, aber eben auch die reformierte (!) Exegese diese Worte auf den Glauben, bzw. die „geistliche Nießung“ bezog (S. 21). Abgesehen davon, daß die lutherische und reformierte Begründung dafür sehr unterschiedlich ausfällt, stellt sich der Sachverhalt aber doch sehr viel komplexer dar. Schon Luther wußte hier zu differenzieren.³ Sich aber auf „reformierte Exegese“ zu berufen, kann wohl nicht nur als Akt ökumenischer Großzügigkeit gewertet werden. Mahlke stellt das Hl. Abendmahl ganz in den Zusammenhang des Passah, obwohl gerade Paulus das nicht unbedingt erkennen läßt. Hier nun – und erst hier – kommt das *Passahlamm* nach 1. Kor. 5,7 zum Tragen, allerdings nicht, um sakramental „Leib und Blut“ ins Spiel zu bringen, sondern nur um zu erweisen, daß auch der Apostel Paulus als ältester Zeuge, das Hl. Abendmahl mit dem Passahmahl in Verbindung brachte (S. 21). Wie Mahlke diese Verbindung versteht, wurde schon gesagt. Auf diesem Hintergrund legt Mahlke vor allem nach Mt. 26 die Einsetzung des Hl. Abendmahls aus (S. 22-25). Er folgt darin im wesentlichen der Exegese des reformierten Theologen Joachim Jeremias (S. 21).

- 2 Wie der Traubensaft hergestellt wird, darf man auch erfahren. *Mahlke*, Abendmahl, Anhang 1. – Daß Mahlke schon seit langem für den Einsatz von Traubensaft beim Hl. Abendmahl kämpft, mag hier nur am Rande erwähnt sein. Dieser Kampf tritt in diesem Unterrichtsentwurf nur scheinbar zurück.
- 3 Zu Joh. 6,48-58 muß tatsächlich festgehalten werden, daß Luther eine sakramentale Deutung ausschloß, ebenso die spätere lutherische Orthodoxie, auch die Konkordienformel. Vgl. auch BSLK 1003. Freilich besteht eben der unmittelbare Bezug zwischen Christologie und Sakramentslehre, den die Konkordienformel mit dem Zitat Luthers fundamentierte, BSLK 1055ff, auch 983ff: „So ist nun zweierlei Essen des Fleisches Christi, eines geistlich, davon Christus Joh. 6 fürnehmlich handelt, welches nicht anders als mit dem Geist und Glauben in der Predigt und Betrachtung des Evangelii ebenso wohl als im Abendmahl geschieht und für sich selbst nützlich und heilsam und allen Christen zu allen Zeiten zur Seligkeit nötig ist, ohne welche geistliche Nießung (des Abendmahls! Verf.) auch das sakramentale und mündliche Essen im Abendmahl nicht allein unheilsamb, sondern auch schädlich und verdammlich ist“, BSLK 993,4-16. Diese Worte binden Joh. 6 stärker an die Abendmahlslehre, an das „sakramentale“ Essen, als zumeist angenommen wird. Schlüssel dazu sind die Worte, die folgen: „Solches geistliche Essen aber ist nichts anders als der Glaube, nämlich Gottes Wort, darinnen uns Christus wahrer Gott und Mensch sampt allen Guttaten, die er mit seinem Fleisch, für uns in den Tod gegeben, und mit seinem Blut, für uns vergossen, erworben hat...“, BSLK 993, 20-26. Von hier aus wird das „Essen mein Fleisch“, „Trinken mein Blut“ durchaus bedeutsam für die Sakramentslehre, freilich über die Christologie, die sich im Hl. Abendmahl bestätigt.

Anm. 1). Dieser betont das Wort Jesu „Mahlzeit zu halten“ (S. 23). Er teilt – gegen Luther – gegenüber den Einsetzungsworten den Begriff der „Deuteworte“, obwohl hier Jesus nach Luther „Tätelworte“ gesprochen hat (S. 23). Vor allem aber wird – ganz entsprechend zu Teilen der neueren Exegese – dieses „Deutewort“ vom Begriff „Leib“ (= soma) her „geistlich“ gedeutet. Charakteristisch der kurze Satz bei Mahlke: „Das Wort ‚soma‘ *bedeutet* ‚Leib, Körper““ (S. 23). Es sind nur wenige Worte, die aber viel verraten, zumal durch ihren Kontext. Es kann doch nicht sein, daß ein konfessionell-lutherischer Theologe daran interessiert ist, den Lehrern von Konfirmanden nahe zu legen, daß „Leib“ hier „die *Person* in ihrer Leiblichkeit“ und auch den „Leib Christi *als Kirche*“ meine (S. 23)! Natürlich wird außerdem betont, daß die Einsetzungsberichte niemals das Wort „Fleisch“ anstelle von Leib gebrauchten, eine traditionell reformiert-unionistische Argumentation! Nicht nur hier winkt die Leuenberger Konkordie und ihre Theologie mit der These der „Personalpräsenz“⁴, auch in der weiteren Interpretation des „für euch“. Dies beziehe sich, so Mahlke, *nicht* auf den Zeitpunkt der Mahlfeier – natürlich –, sondern auf den nächsten Tag (S. 23)! Es ist nicht erst hier zu fragen, in welcher Weise „Realpräsenz“, der wahre Leib und das wahre Blut Christi unter dem Brot und Wein, bei Mahlke überhaupt in den Blick kommt! Abschließend heißt es zum Brotwort: „...wer das Stück Fladenbrot nimmt und ißt, *bekommt Anteil* an dieser Rettungstat...“ (S.23). Vom Leib und Blut Christi, die Vergebung der Sünden schenken, die die Gemeinschaft am Opfer Christi herstellen, ist mit keinem Wort die Rede. Auf dieser Ebene ist zu verstehen, daß Mahlke nun mit Joh. 6 das himmlische vom irdischen Brot – ganz reformiert – stark absetzt (S. 23) und die Einsetzungsworte von 2. Mose 3,14 (!) her verstanden wissen will. Wenn dort Gott *als Person*, bzw. *sein Name*, deklaratorisch mit „Das ist...“ bezeichnet werde – so Mahlke –, sei das mit den Abendmahlsworten identisch (S. 24)! Diese singuläre Auslegung führt natürlich zu einem Leuenberger Ergebnis: „Wenn man von der Formulierung 2. Mose 3,15 das Abendmahlswort Jesu interpretieren kann, bedeutet ‚Das ist mein Leib‘: Wer von diesem Brot ißt, für den ist Christus gegenwärtig, für den ist er in diesem Brot da“ (S. 24). Das nun ist Leuenberger Personalpräsenz! Diese Exegese bekräftigt darüber hinaus, daß in diesem Entwurf von wirklicher Realpräsenz schon grundlegend, in Folge besonders auch im katechetischen Bemühen, nicht die Rede sein kann. Entsprechendes muß zu Mahlkes Ausführungen zum Kelchwort gesagt werden. Daß im Kelche Christi wahres Blut gereicht und genossen wird, tritt zurück hinter dem, was Blut *bedeutet* (S. 24ff: „Blut ist das Leben“). Passend dazu sind natürlich die didaktischen Überlegungen Mahlkes, etwa die Forderung, die Einsetzung im Zusammenhang darzustellen, sich auf die Synoptiker zu konzentrieren (S. 28), sich vor dem Wort „Sakrament“ zu hüten (es kommt ja auch nicht bei ihm vor!) und sich doch lieber an das Wort „Kommunion“ (= Ge-

4 Personalpräsenz = „Christus“ ist gegenwärtig, Realpräsenz = Gegenwart von „Leib und Blut Christi“ in, mit und unter den konsekrierten Elementen.

meinschaft, aber mit wem/was?) zu gewöhnen (S. 30). In den Materialien erscheint dann übrigens auch folgerichtig in den Brotworten nicht das „Das ist“, sondern „mein Leib“ fett und unterstrichen (Abendmahl: UB 3)!

Erhofft man sich nun unter dem Thema „Christus (!) im Abendmahl“ (S. 33ff) mehr zum Thema „Realpräsenz“, sieht man sich hier erst recht enttäuscht. Es geht eben ganz im Sinne Leuenbergs nur um die „Gegenwart Christi“! Immerhin steht hier der Satz: „Es (das Abendmahl) wurde anscheinend sonntäglich begangen, in manchen Gemeinden sogar täglich.“ Doch das ist für Mahlke wohl Vergangenheit. Außerdem ist es nach Mahlke wohl erst die Alte Kirche, die das Wort „Konsekration“ einführte, als Bezeichnung der „Wandlung der Elemente“. Damit, so Mahlke, verändere sich der Blickwinkel. Erst jetzt – so referiert er wohl aus der einschlägigen, Leuenberg bestimmenden Literatur, z.B. Grass, Koch usw. –, sah man auf die Elemente, irdische und himmlische „Substanzen“ (S. 33)! Davon seien leider, so legt der Duktus bei Mahlke nah, auch die lutherischen Bekenntnisschriften infiziert. Offenbar fängt so alle Irrlehre mit dieser Konzentration auf die Elemente an, die Mahlke vor allem im Meßopfer zu sehen scheint (S. 34f). Die „lutherische Lehre“, bzw. Lehrbildung, führt Mahlke nun endlich doch auch zum Thema „Realpräsenz“ (S. 36ff). Mit welcher ‚chirurgischen Distanz‘ sich Mahlke dieser nähert, macht ein Satz deutlich, ganz am Anfang: „Das theologische Problem ist, wie sich das Vorhandensein (!) von Brot und Wein einerseits und die Gegenwart von Leib und Blut Christi andererseits zueinander verhalten“ (S. 36). Es wird betont, daß der Leib und das Blut Christi in, unter, mit usw. definiert werde. Daß er da sei, steht aber offenbar auch hier nur im Sinne einer Personalpräsenz zur Debatte. Es sei selbst bei den Aussagen der Bekenntnisschriften über die „wahre“ Gegenwart von Leib und Blut Christi nur von der „Gegenwart des lebendigen Christus“ die Rede (S. 36). Dazu paßt, daß die hier nur scheinbar vertretene Realpräsenz gleich gegen „falsche Vorstellungen“ verteidigt wird.

An dieser Stelle kommt es zu einer sehr interessanten Verschiebung. Mahlke referiert *positiv* die Positionen der Gegenseite der Bekenntnisschriften: Christi Leib und Blut sei nur unsichtbar und unbegreiflich gegenwärtig. Es gehe um keine räumliche Gegenwart usw. – Dies wird bei Mahlke nun nicht als Gegenposition zur lutherischen Lehre, sondern als legitime Einschränkungen lutherischer Aussagen durch das lutherische Bekenntnis selbst referiert! Als Beleg dient nur der Hinweis „Zitate aus SD VII“, also ohne jeden Anhalt im Kontext des Bekenntnisses (S. 37, Anm. 13). Darüber hinaus meint Mahlke – und reaktiviert dabei wiederum nur reformiertes Verständnis –, daß in den lutherischen Bekenntnisschriften die Realpräsenz auf jeden Fall begrenzt sei auf die „einzelne Abendmahlsfeier“, was immer das auch meint. Außerhalb derer, d.h. nach Mahlke, „extra usum“ (= außer Gebrauch) gäbe es keine „Gegenwart Christi“(!). Etwas anderes zu behaupten sei römisch-katholisch (S. 37). Wie einfach hier die Fronten scheinbar verlaufen. Mahlke aber referiert hier das lutherische Bekenntnis falsch⁵ oder in einem schlimmsten fundamentalistischen

Sinne. Die Darstellung zweifelhafter Positionen (Bucer!) werden nur, weil es eben so da steht, zu Positionen des lutherischen Bekenntnisses!⁶ Hier zeigt alles, daß diese „Gegenwart Christi“ alles sein kann und darf, nur nicht verbunden mit den Elementen von Brot und Wein! Zur „geistlichen Nießung“ hören oder lesen wir sehr viel „lutherisches“. Doch versteht sich dies mit Einschränkung personalistischer Deutung! Der „kapernaitische“ (= fleischfressende) Irrtum muß dafür herhalten. Auch der körperliche Empfang mit dem Munde sei „geistlich“ zu verstehen (S. 38). „Sakramentales“ Essen – so läßt sich hier nur wiederholen – kommt auch damit zu kurz. Es fehlt das wirkliche Durchhalten

- 5 Natürlich ist in der Konkordienformel die alte Formel aufgenommen: „Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum oder extra actionem divinitus institutam. Das ist: wenn man die Stiftung Christi nicht hält, wie er's geordnet hat, ist es kein Sakrament“, BSLK 1001,7-13. – Aber was meint das Bekenntnis im Gegensatz zu Mahlke mit „usus“ oder „actio“ des Sakraments? – Mahlke redet von einer Begrenzung der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi (hier ist plötzlich von dieser Zweiheit die Rede!) auf die einzelne Abendmahlsfeier. Nach der Abendmahlsfeier sei – im Gegensatz zur römischen Sakramentslehre – die „Gegenwart Christi“ (hier nun wieder Leuenberg! Personalpräsenz) „beendet“ (S. 37). Ist das der Sinn der Worte des lutherischen Bekenntnisses? – Nein, muß hier gesagt werden. Denn das Bekenntnis definiert die „actio sacramentalis“ an dieser Stelle eben nicht zeitlich, sondern *sachlich!* Im Grunde werden in FC VII,86, der sogenannten Nihil-habet-Regel, keine zeitliche Begrenzungen der Realpräsenz ausgesprochen: „... und heißet allhie(r) usus oder actio, das ist Gebrauch oder Handlung, fürnehmlich nicht den Glauben, *auch nicht allein die mündliche Nießung(!!!)*, sondern die *ganze* äußerliche, sichtbare, von Christo geordnete Handlung des Abendmahls, die Consecration oder das Wort der Einsetzung, die Austeilung um Empfangung oder mündliche Nießung des gesegneten Brotes und Weins, Leibs und Blutes Christi, außer welchem Gebrauch, wenn das Brot in der papistischen Maß nicht ausgeteilt, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umbgetragen und anzubeten fürgestellt, ist es für kein Sakrament zu halten“, BSLK 1001,14-29. – Deutlich wird hier, daß die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi keine *zeitliche*, sondern eine *sachliche* Begrenzung erfährt, besonders auch darin, sie nicht punktuell auf die Nießung zu beschränken. Alle drei Elemente, Konsekration, Austeilung und Empfang, – so definiert es dann auch später die lutherische Orthodoxie – müssen allerdings im *sachlichen* Zusammenhang erkennbar bleiben. *Das bedeutet, daß auch nach FC VII schon während eines Augenblicks, während der Konsekration etwa, nicht vom Sakrament die Rede sein kann, wenn dies sachlich anderen Zwecken dient als denen, die der Einsetzung Jesu entsprechen. Das bedeutet aber auch, daß zu Zwecken, die der Einsetzung durchaus sachlich entsprechen (z.B. das Krankenabendmahl), der Leib und das Blut Christi nicht plötzlich verschwinden!*
- 6 Mahlke beruft sich hier auf SD VII,14f,87; BSLK S. 977,1001. Die Bekenntnisschriften zitieren mit Hinweis auf die Unterschrift Luthers das Bekenntnis der sächsischen und oberländischen Theologen. Es ist Bucer und „der andern Prädikanten“ Meinung, wie erklärt wird, BSLK 977,14. Diese Meinungen wenden sich gegen die Transsubstantiation und die räumliche (lokale) Anwesenheit des Leibes und Blutes Christi, ganz im Sinne Mahlkes. Doch in welchem Zusammenhang stehen diese Zitate? – In SD VII 7+8 BSLK S. 975 wird im Grunde jeder Symbolismus, jede „geistliche Deutung“ als „grausame Gotteslästerung“ abgelehnt und verworfen. Dafür stehe das Augsburgische Bekenntnis, BSLK 976, 1ff. Erst danach wird das Bekenntnis Bucers zitiert, wie man zugeben muß, zunächst recht *positiv*. Aber die historische Darstellung der BSLK bleibt hier nicht stehen. Im Zuge der historischen Darstellung wird das Dokument Bucers vor allem im nachfolgenden Kontext als unzureichend klar und deutlich beschrieben: „In folgendem Jahr, als die fürnehmsten der Augsburgischen Confession zugehane Theologi aus ganzem deutschen Lande zu Schmalkalden versammelt, und was im Concilio dieser Kirchenlehre halben fürzulegen beratschlaget, sind mit gemeinem Rat von Doctor Lu-

fundamentaler Bekenntnisaussagen, besonders der Unterscheidung zwischen sakramentaler Gabe und richtigem Empfang, von geistigem und sakramentalen Essen. Es kann hier nicht alles kritisch betrachtet werden, was in den sehr ausschweifenden Überlegungen Mahlkes zu Worte kommt. Es sei nur darauf hingewiesen, daß zur Darstellung der wahren Gegenwart des Leibes und Blutes im KU für Mahlke natürlich aller Rat teuer ist (S. 44). Mahlke empfiehlt, sich am Katechismus zu orientieren. Ein guter Rat. Doch sieht er die Notwendigkeit, die Wendung „Es ist der wahre Leib und Blut...“ zu *interpretieren* (S. 45). Man müsse sich beim Wort „wahr“ nicht an „natürliche Realitäten“ halten (S. 45)! Dazu dienen, wie wir ahnen, alle methodischen Vorschläge, Konfirmanden den Leib Christi am Kreuz zu zeigen (S. 46). Genau das geschieht dann auch in den Materialien, bzw. in der praktischen Umsetzung.

Ein nächster Abschnitt bildet der „Nutzen des Abendmahls“ (S. 53ff). Deutlich wird, daß nun doch immer mehr der Katechismus über Fragestellungen Oberhand gewinnt. Wie sich aber oben schon andeutete, steht hier der Begriff der „Koinonia“ im Mittelpunkt. „*Vergebung der Sünden*“ *dagegen tritt zurück, auch wenn Mahlke dies schade findet* (S. 54). Er tritt trotzdem radikal zurück! – „Gemeinschaft“ sei der Nutzen des Abendmahls, auch hier wieder „Gemeinschaft mit Christus“, ganz im Sinne der Leuenberger Personalpräsenz (S. 55ff). Zwar bezieht sich hier Mahlke nach 1. Kor. 10,16 auf die „Teilhabe am Leib und Blut Christi“, weiß aber nicht, wie dieselbe „zustande kommt oder wie sie sich auswirkt“ (S. 55). So muß die inhaltliche Beschreibung dieser Gemeinschaft – losgelöst vom sakramentalen Charakter des Hl. Abendmahls – „von anderer Seite“ kommen (S. 55). Mahlke bemüht das Bild vom Weinstock und den Reben, eben ein „Bild“, muß hierzu gesagt werden, ein Bild – das bei aller Berechtigung – ein Bild bleibt (S. 56-60). Über die Bedeutung des Rebstockes, der „vielen“ Reben nähert sich der Verfasser nun der Frage der Abendmahls-gemeinschaft (S. 60) als Frage nach der Gemeinschaft „der Christen“ untereinan-

thern die Schmalkaldischen Artikel gestellt und von allen Theologen sämptlich und sonderlich unterschrieben, *in welchen die eigentliche rechte Meinung* mit kurzen runden Worten, so am genauesten mit Christi Wort übereinstimmen, deutlich gefasset und den Sakramentariern (so des vergangenen Jahres (a)ufgerichtete formulam concordiae, das ist, die vor(v)ermelte Artikel der Einigkeit, zu ihrem Vorte(i)l also gedeutet haben, *daß mit dem Brot nicht andererweises als mit dem Wort des Evangelii der Leib Christi sampt allen seinen Guttaten dargereicht und durch die sakramentliche Einigkeit nichts anderes als die geistliche Gegenwärtigkeit des Herrn Christi durch den Glauben solle gemeint sein*) alle Ausflucht und Schlüpflöcher verstopft worden, nämlich, „dass Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Jesu Christi, welcher gereicht und empfangen werde nicht allein von frommen, sondern auch von bösen Christen.“ ... Dieses Dokument bezieht sich zwar auf die „Sakramentariier“, zu denen offenbar Bucer (noch) nicht zählte. Aber schon die unverdächtigen Anmerkungen in den Bekenntnisschriften machen deutlich, daß hier durchaus auch das Bekenntnis der oberdeutschen Städte mitgemeint war. Vgl. BSLK 977, Anm. 1; 978, Anm. 1; 975, Anm. 1. Gegen Mahlke ist also festzuhalten, daß auch die Konkordienformel die Argumentation Bucers letztlich nicht teilt. Dem entspricht auch der gesamte Kontext von FC VII! Mahlke aber beruft sich gerade auf diese Passage und verzerrt so die Aussagen unseres Bekenntnisses. Er läßt gerade die „Ausflüchte“ und „Schlüpflöcher“ offen, durch die calvinistischer Geist auch in unserer Kirche Einzug halten kann.

der. Zwar wird erwähnt, daß „Koinonia“ „Teilhabe an den heiligen Dingen“ heiße (S. 60; 62). Doch bestimmend bleibt die horizontale Ebene, die Gemeinschaft untereinander. Dies paßt zum Gedanken der „Tischgemeinschaft“ (s.o.), der vor allem durch didaktische Überlegungen gestärkt werden soll. Mahlfeiern denkt hier an gemeinschaftsfördernde Gesten während der Mahlfeier (die Hand geben usw.) und an Freizeiterfahrungen (S. 62f). *Mit keinem Wort ist vom „geschlossenen Altar“ die Rede.*⁷ Hier herrscht völlige Fehlanzeige. Sollte man damit Konfirmanden nicht belasten? – Dann fragt sich aber auch, was „Gemeinschaft“ hier wirklich meint. Woher versteht sie sich, wodurch entsteht sie? Zu was verpflichtet sie? – Alles dies sind zentrale Fragen zum Thema Abendmahlsgemeinschaft, die nicht behandelt werden.

Ich möchte hier schließen, obwohl es noch einen letzten Teil zur „Vorbereitung“ auf das Hl. Abendmahl zu besprechen gäbe (S. 69ff). Ich halte diese Ausarbeitung für theologisch sehr bedenklich und in Folge dessen auch didaktisch für unbrauchbar. Dabei geht es vor allem um die Bewertung eines zentralen Punktes: Die Realpräsenz des wahren Leibes und Blutes Christi im Hl. Abendmahl. Ohne sie läßt sich auch im KU kein Entwurf vorstellen, der wirklich „lutherisch“ ist. Ich bin erstaunt, daß sich bisher so wenige kritisch dazu geäußert haben. Meines Erachtens müßte dieses Werk – neben anderen Materialien – als kirchlich autorisiertes Unterrichtsmaterial – unverzüglich zurückgezogen und überarbeitet werden.

Thomas Junker

Wichmann von Meding, Luthers Gesangbuch. Die gesungene Theologie eines christlichen Psalters, Schriftenreihe THEOS – Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse Bd.24, Verlag Dr.Kovac, Hamburg 1998, ISBN 3-86064-811-X, 481 S., € 113.35

Der Autor lehrt als Privatdozent an der Theologischen Fakultät zu Kiel und hat mit seinem umfassenden Buch eine Arbeit vorgelegt, die zugleich die Bereiche Lutherforschung wie Hymnologie umfaßt. Im Mittelpunkt steht ein kleiner alltäglicher Gebrauchsgegenstand aus dem Jahr 1529: das von Joseph Klug gedruckte Gesangbuch, das allerdings nur in der Zweitaufgabe von 1533 heute noch vorliegt. Im Vergleich mit den vorhergehenden Liedausgaben und den nachfolgenden Gesangbuchdrucken kann der Vf. zeigen, daß dieses Gesangbuch von einem neuen Konzept geprägt ist, das ganz die Handschrift Luthers trägt. Im Ganzen der Gesangbuchvor- wie -nachgeschichte wird Luthers Gesangbuchtheologie erkennbar. Erstmals wird damit das Gesangbuch als ein mit theologischer Sorgfalt komponiertes Kunstwerk gewürdigt. Der Vf. scheut dabei nicht vor der interdisziplinären Herausforderung zurück. Für den Leser wird, trotz wissenschaftlich gründlicher Analyse, verständlich und nachvollziehbar das Gesangbuch Luthers quasi lebendig.

7 Oder von Unterscheidungslehren.

In einem ersten Teil wird der Leser in die Aufgabenstellung eingeführt. Es wird deutlich, daß weder die Geschichte des Gesangbuchs noch auch die Theologie von Luthers Gesangbuch bisher bearbeitet wurden. Luthers Sammlung von Liedern und sein Konzept, das dahinter steht, sind bisher nicht ansichtig geworden. Diese Lücke wird mit der Arbeit von Medings geschlossen.

Ausgehend von dem Brief Luthers an Spalatin, Ende 1523, wird Luthers gestaltende Kraft, sein Konzept sichtbar. Nicht zufällig fällt das Erscheinen des Gesangbuchs 1529 zusammen mit der Zweitaufgabe des Betbüchleins von 1522 und dem Großen und Kleinen Katechismus. Während Gebetbuch und Katechismen der Ahnungslosigkeit in Glaubensdingen entgegenwirken, liegt die Aufgabe des Gesangbuchs an einer anderen Stelle: Das Gesangbuch ist der singenden Gemeinde an die Hand gegeben, um dem Singen und Sagen als Folge des gehörten, vernommenen und ergriffenen Gotteswort Raum zu schaffen. Damit ist die Frage gestellt, was Luther tat, als er ein Gesangbuch gestaltete.

In fünf Schritten entfaltet der Verfasser diese Fragestellung. Er beginnt nach dem einleitenden Teil seiner Arbeit mit den Lutherliedern, die, geordnet nach ihrer ursprünglichen Liedpräsentation (Einzeldruck, Achtliederbuch, Chorgesangbuch, Klugsches Gesangbuch), einzeln untersucht werden. Dabei steht Luthers Dichten im Vordergrund, aber auch die Melodien werden einbezogen. Es wird aufgezeigt, daß alle Lieder Luthers auf Vorlagen beruhen. Dabei werden manche interessante Einzelauslegungen geboten.

Im dritten Teil wird der Aufbau des Gesangbuchs untersucht. Dabei werden auch die Lieder anderer Autoren und die Cantica vorgestellt. Es ergibt sich eine Vierteilung des Gesangbuchs. Der erste Gesangbuchteil enthält „der unsern Lieder“, unter denen die Lutherlieder die zahlreichsten sind. Dann folgen die Lieder der Alten, dann die der Zeitgenossen und abschließend die Lieder der Bibel (Cantica). Diese Gliederung ist zugleich eine Steigerung, die das wichtigste ans Ende setzt. Luther setzt nicht, wie einige Lutherforscher meinten, seine Lieder als Maßstab voran, sondern weist bescheiden und doch bestimmt auf das am Schluß unverstellt selber sprechende Gotteswort. Dies zeigen z.B. die überlange Einleitung zum letzten Teil und die im ganzen Gesangbuch einzig hier gebrauchten Schmuckinitialen.

In einem vierten Teil wird die Komposition des Gesangbuchs aus den unterschiedlichen Elementen aufgezeigt. Hier werden die redaktionelle Vielfalt und der qualitative Anspruch den Luther setzt, deutlich. Luthers Beigaben, musikalische, rhetorische und dramatische Aspekte werden eingebracht und verstärken den Eindruck einer in sich geschlossenen Komposition. Der folgende fünfte Teil trägt das bisher erarbeitete zusammen zu einer „Theologie des Gesangbuchs“. Das Gesangbuch selber weist dazu den Weg: es enthält die Warnung, nirgendwo anders einzusetzen als bei Gottes Wundertat (Nun freut euch, liebe Christen'gmein..., Strophe 1). Darum geht „Luthers Singen ... von Gottes im Exodus erfahrenen und in Christus erfülltem Handeln ... aus“ (S.360). Im Mittelpunkt steht der einst und jetzt rettende Gott. „Das Geschenk der Frei-

heit geht dem Singen voraus und begründet es. Das gesamte Büchlein ist notwendige Antwort auf Gottes notwendendes Befreien“ (S.366). Aus dieser Rettungstat Gottes in Christus quillt aus übervollem Herzen das Lobopfer der Gemeinde. Und darin besteht nun auch die Aufgabe des Gesangbuchs. Für den Gottesdienst im Alltag der Welt ist das Gesangbuch der Gemeinde an die Hand gegeben. „Lobend und dankend ehrt die Christenheit Gott“ (S.395). Die Lieder Luthers dienen darum nicht zuerst der Verkündigung, sondern sie ehren Gott, indem sie lobend und dankend Gott anreden. Darum eignet den Liedern auch die ihnen eigene Gegenwartsdimension: das Evangelium wird gegenwärtig ergriffen in Freude und Dank. Daraus erklärt sich auch das Fehlen jeglicher Passionslieder. Die Predigt lehrt Christus als den Gekreuzigten. Das Gesangbuch leitet an, ihm zu singen und zu springen. Von Meding faßt seine Ausführungen zur Theologie des Gesangbuchs unter dem Begriff „Glaubenslied“ zusammen: Der hörende Glaube ist die Wurzel reformatorischen Singens, das wesenhaft auf das handelnde, rettende Wort Gottes reagiert. Zugleich geht es in diesem Glauben um das Ergreifen der Wohltat Gottes, das zu einem assertorischen, glaubensgewissen Jubel ohne Wenn und Aber führt. Zuletzt wird das gehörte Wort mitgenommen in die Lebenswelt der Glaubenden. „Gottes Wort wird erst geschenkt, angenommen und bejaht, dann aber weitergetragen“ (S.437). Darin liegt die Funktion des Gesangbuchs, das schon vom Format her zum Mitnehmen und Weitertragen der Botschaft durch die singende Gemeinde einlädt.

„So gestaltet Luther in seinem 1529 erschienenen Gesangbuch einen christlichen Psalter“ (S.438) in 50 Gesängen und 15 Cantica. Damit erweist sich Luthers Liedschaffen entgegen mancher Lutherinterpreten nicht als frommer Herzenserguß, noch auch als reformatorische Zweckdichtung. Das Gesangbuch Luthers ist die gesungene Theologie eines christlichen Psalters.

Dies wird auch in dem abschließenden Teil an der Wirkungsgeschichte dieses Gesangbuchs verdeutlicht. Luthers Psalmlieder wurden zum öffentlichen Zeugnis des Glaubens an den zu seinem Volk redenden Gott. Und dies gerade dort, wo die Predigt des Evangeliums verboten war.

Dieses Buch ist nicht nur für Theologen geschrieben. Es sollte jeder Gesangbuchkommission vorliegen, aber auch der singenden Gemeinde. Denn hier wird gesungene Theologie entfaltet.

Manche wertvolle Einzelanalyse kann durch das dem Buch beigefügte Register leicht aufgefunden werden.

Für die Lutherforschung wird ein, neben den Katechismen Luthers, wohl bedeutendes und wirkungsgeschichtlich fundamentales Werk erschlossen, das bisher nur wenig beachtet wurde. Vielleicht kann die Wirkung dieses Buches auch Impulse geben zum rechten Gebrauch des eigenen Gesangbuchs heute: Luthers Gesangbuch stellt als Gesangbuch den Dank der Gemeinde für Gottes Wort dar, indem sie aktiv Gottes Wort unter dem Volk erhält. Ob diese Aufgabe auch vom heute gebräuchlichen EG wahrgenommen werden kann, das bleibt allerdings fraglich.

Andreas Eisen

Klaus Schwarzwäller, Fülle des Lebens. Luthers Kleiner Katechismus. Ein Kommentar, LIT-Verlag, Münster 2000, ISBN 3-8258-4934-1, 353 S., € 20.90

Nach einer Aufzählung zahlreicher Vorzüge von Luthers Kleinem Katechismus zieht Schwarzwäller in seiner Einführung in dieses Buch folgendes Fazit: „Luthers Kleiner Katechismus hat, von Grenzfällen am unteren Rande abgesehen, offenbar die Begabten weder unter- noch die wenig Begabten überfordert, die Erfahrenen weder ermüdet noch die Unerfahrenen übergangen. Nahezu allen Graden der Intelligenz war er zugänglich, alle Stufen der Reife und der Lebensklugheit sprach er unmittelbar an; genauer: Er erschloß sich schlichten Geistern ohne weiteres, doch brachte er Gelehrte – die Forschungsgeschichte beweist es – nicht selten an ihre Grenzen. In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache zu erwähnen, daß er sich nicht abnutzte, niemals ‚abgedroschen‘ wirkt. Im Gegenteil, jedem neuen Lesen präsentiert er sich taufrisch und aussagekräftig. Dabei ist die Sprache unmittelbar und deutlich, doch weder laut noch plump, weder vereinnahmend noch unverbindlich. Man könnte fortfahren im Aufzählen vergleichbarer bemerkenswerter Züge, doch fürchte ich, selbst der geneigte Leser würde darüber nicht nur ermüden, sondern auch unwillig, wenn er nicht gar in zornigem Sarkasmus feststellte, das müsse ja wohl ein Ausnahmewerk sein, wie es sie sonst kaum oder gar nicht gibt. Und wie, wenn es tatsächlich an dem ist?“ (S. 14f). Ein größeres Lob kann man kaum formulieren. Klaus Schwarzwäller kommt das Verdienst zu, nach dem ebenso unersetzlichen wissenschaftlichen Monumentalkommentar von Albrecht Peters mit diesem Buch eine gemeinde- und praxisorientierte Einführung und Auslegung des Kleinen Katechismus geschrieben zu haben, die man nicht nur in jeder Pfarrbibliothek wünscht, sondern auch an Mitarbeiter weitergeben kann. Das Buch ist die Frucht von Seminaren mit kirchlichen Mitarbeitern, es ist also aus praktischer Erfahrung im Umgang mit dem Katechismus heraus erwachsen. Es macht Mut und Freude, sich selber den Katechismus immer wieder anzuverloben und ihn zur Grundlage der Gemeinde- und Familienkatechese zu machen. Nicht primär Informationen will Schwarzwäller liefern, sondern in das „geduldige Entlanggehen an den Texten“ einführen, ja, er geht gar gegen die heutige, in der katechetischen Arbeit dominierende Sucht nach Aktualisierung davon aus, „daß es in jedem Falle lohnt, bei einem so begnadeten und offenkundig bewährten Ausleger“ wie Luther „in die Schule zu gehen“ (18). Ein solches Vertrauen in die eigenen Grundlagen wünschte man sich auch im manchmal allzu kleingläubig verzagten freikirchlichen Luthertum. Ja, man hört die – unerhörte – Empfehlung: „Man lese die Stücke stets laut!“ – bei deren Weitergabe man auch in „frommen“ Kreisen ganz ungläubig angeschaut wird.

In einem ersten Kapitel gibt Schwarzwäller eine Einführung in die „Theologischen Grundlagen“ von Luthers Theologie, in die Bedeutung des „EST“, dessen katechetische Relevanz u.a. darin liegt, daß für Luther der Glaube nicht

ein diffuses Gefühl, sondern identisch mit einem hör- und lernbaren „Inhalt“ ist. Immer wieder läßt Schwarzwäller aufleuchten, daß Luthers Katechismus weit über „die Plausibilität des gedanklich wie praktisch Hantierbaren“ hinausführt und weiteste Horizonte eröffnet. Das betrifft insbesondere die Wahrnehmung der Allgegenwart Gottes in der Schöpfung und sein spezifisches Kommen in der Erlösung. Nicht der Mensch wird aufgefordert, zu Gott zu kommen, sondern das Evangelium verkündet, daß Gott zum Menschen kommt; und wo er kommt, da wirkt er auch. Der Glaube ist nicht mit weniger zufrieden als Gott ihm geben will, daher hängt er am dreieinigen Gott. Er weiß um seinen Inhalt, in dem er ein bleibendes Gegenüber hat, „das nicht unserem Maß und Urteil – z.B. ob es denkbar sei oder man dies oder jenes ‚heute noch‘ glauben könne etc. – unterliegt, sondern umgekehrt uns die Kriterien des Glaubens und damit auch die des entsprechenden Lebens, der Weltwahrnehmung, der Zielsetzungen vorgibt“ (S. 35). Die Notwendigkeit des Katechismus erklärt sich aus Luthers Kampf gegen einen verkommenden Glauben. Der dreieinige Gott aber ist nicht ein abstrakter Gott an sich, sondern als dreieiniger ist er „für uns“, will er uns als die Seinen, legt er uns aus in seinem Wort, indem er uns durch den Glauben rechtfertigt. Die so konstituierte Einheit von Person und Tun, von Leben und Denken schließt jede Scheidung von Theorie und Praxis schlichtweg aus. Das „für uns“ markiert, daß nicht wir etwas auf uns beziehen müssen, sondern „unsre Wohlfahrt befestiget steht“, von Gott in Christus her. Das ist daher der springende Punkt im Umgang mit dem Katechismus: „Ob wir von Anfang an uns dem *Katechismus* aussetzen und unterordnen oder ob wir vermeinen, ihn als theologischen Stoff oder historisches Dokument gleichsam am ausgestreckten Arm hantieren zu können. Dabei zeigt sich, ob wir begriffen haben oder dem Verstehen fern sind, also: wo wir stehen. Heißt: Im Glauben erfahren wir uns als in Anspruch genommen und zuinnerst bewegt durch den *Katechismus*“ (S. 49). „Der gegenwärtige dreieine Gott für uns“, damit faßt Schwarzwäller seine Einführung und den ganzen Katechismus treffend zusammen und schlägt damit zugleich den Grundton seiner Auslegung an, wie er auch im Buchtitel „Fülle des Lebens“ unübertrefflich schön zum Ausdruck kommt.

Auch wenn – oder gerade weil - Schwarzwäller - an allerdings wenigen Stellen - zum Widerspruch herausfordert und er die Haustafel anders als das Beichtbüchlein, das Taufbüchlein und das Traubüchlein leider außen vor läßt (aber man sollte sich darüber freuen, daß er sich tatsächlich den drei heute weithin ignorierten, weil als antiquiert geltenden „Büchlein“ intensiv zuwendet), so ist dieser Kommentar für das geistliche Leben des Pfarrers ebenso wie für seine katechetische und homiletische (!) Arbeit eine große Hilfe. Glänzend sind insbesondere die Ausführungen zur sprachlichen Gestalt der drei Glaubensartikel, die Luther jeweils mit einem langen Satz auslegt, womit die theologische Wahrheit in eine ihr gemäße Form gegossen ist, die angesichts der heute vielerorts geliebten Kurzatmigkeit stakkatoartig aneinandergereihter Elementarsätze (so etwa in der „Guten Nachricht“) in der Tat wie eine Fremdsprache vor-

kommen muß. Aber fremd, von außerhalb unserer Welt – und doch für das Leben in dieser Welt zutiefst relevant ist hier jeder einzelne Satz. Im Katechismus ist kein Wort zu viel. Und er läßt sich, wie Schwarzwäller immer wieder überzeugend zeigt, sehr wohl mit den Einwänden, Zweifeln und - oft genug theologisch begründeten - Verständnisschwierigkeiten und Anfechtungen des „modernen“ Christen ins Gespräch bringen, erweist sich dabei allerdings auch als schmerzlich „querliegend“ gegenüber einer Kirchlichkeit, die immer wieder dabei ist, das Werk des Herrn in die eigene Hand zu nehmen, statt geduldig von ihm zu erwarten und zu empfangen, was er überreichlich schenken will. Eine unangefochtene und mit sich selbst zufriedene Christlichkeit wird daher weder mit dem Katechismus noch mit diesem Kommentar etwas anfangen können. Schwarzwällers wertvolle Beobachtungen am Text des Katechismus sind trefend und mit viel Gespür für das formuliert, was in der heutigen kirchlichen Landschaft nottut. Wer am Katechismus noch nicht ausgeleert hat, wer mit der Unterweisung seiner Gemeinde noch nicht zum Ende gekommen ist, dem ist dieses Buch zu empfehlen.

Armin Wenz

Konrad Adam, Die deutsche Bildungsmisere. PISA und die Folgen, Propyläen Verlag, Berlin/München 2002, ISBN 3-549-07166-3, 192 S., € 20.-

„Maxima debetur puero reverentia et cura (größte Achtung und Sorgsamkeit kommen dem Kinde zu); denn die aufwachsende Jugend ist der größte Schatz des Staates.“ Mit diesem Satz Johann Gottfried Herders, des Generalsuperintendenten von Sachsen-Weimar-Eisenach und großen Förderers umfassender humaner Bildung, läßt sich meines Erachtens knapp und treffend zusammenfassen, worum es Konrad Adam in seinem neuen Buch geht.

„Die Kinder, und zwar alle Kinder, brauchen mehr Zuwendung, mehr Verständnis, mehr Unterstützung und mehr Sympathie: Das ist das Ende vom Lied. Es war auch schon der Anfang, und was dazwischen kam, klang auch nicht anders. Wer es ernst meint mit dieser Melodie, muß sich zunächst einmal an die Eltern halten, die natürlichen Anwälte ihrer Kinder. So will es die Verfassung, und die Erfahrung gibt ihr Recht. Die Masse der Fachleute, die Erziehungsberater, Sozialarbeiter, Gesprächstherapeuten, Sonderpädagogen und Bildungsforscher, die sich überall anbieten und aufdrängen, kommt erst viel später.“ So schreibt Konrad Adam in seinem Kapitel „Der lästige Vormund – Erziehung kann auf Wissenschaft verzichten“. Aus dem natürlichen, gottgewollten Recht der Eltern leitet sich alle Befugnis zur Erziehung der Kinder ab und nicht etwa, wie man heute hören kann, daraus, daß „die Gesellschaft“ dieses Recht an die Eltern und an andere Erzieher delegiert hätte. Unser Reformator weiß das im Großen Katechismus bei der Auslegung des vierten Gebots ganz eindeutig zu sagen: „In dieses Gepot gehöret auch weiter zu sagen von allerlei Gehorsam

gegen Oberpersonen (= Vorgesetzte), die zu gepieten (gebieten) und zu regieren haben. Denn aus der Eltern Oberkeit fließet und breitet sich aus alle andere.“¹

Wie weit demgegenüber die Verwüstung (in Sache und Sprache) heute fortgeschritten ist, zeigt die an Anmaßung nicht mehr zu überbietende Äußerung des Generalsekretärs einer großen Partei, der „die Lufthoheit über Kinderbetten“ erobern, das heißt Elternrecht brechen, Kinder vom Säuglingsalter an sozialistischer Ideologie unterwerfen und diejenige Art von Familien- und Bildungspolitik, die unser Land an den Rand des Abgrunds gebracht hat, bis zum Sturz in diesen Abgrund mit dem Stolz und dem Hochmut der Borniertheit weitergetrieben sehen will. Von einem Widerspruch gegen solche Hybris ist seitens unserer Regierenden leider kein Wort zu hören: Die Verantwortung der Mächtigen ist abgeschafft.

Darum ist Konrad Adams Buch nicht nur von großem Wert; es ist vielmehr lebensnotwendig, weil in der Demokratie nur mit dem Wort zu fechten ist. Jeder Pastor, jeder Vater und jede Mutter, jeder Lehrer und jede Lehrerin, jeder Kindergärtner und jede Kindergärtnerin, alle Mitarbeiter in Kindergottesdienst und Gemeindegruppen, vor allem aber alle Politiker müssen dieses Buch kennenlernen, es sich immer wieder vornehmen, sich von ihm ihr Gewissen schärfen lassen! Seit Jahren sucht sein Autor mit seinen Mitteln, das heißt mit dem eindringlichen, geschliffenen Wort des Widerspruchs gegen Indoktrination, bequeme Gleichgültigkeit und dreiste Verböhrtheit dem Verfall des Schul- und Bildungswesens in Deutschland und der parallel dazu verlaufenden Zunahme der Mißachtung, der – besonders die „nicht berufstätigen“ Mütter diffamierenden – Herabsetzung der Familie und der unerhörten Rücksichtslosigkeit gegenüber den Kindern, die ohne Lobby und ohne Wahlrecht und deshalb uninteressant sind, unermüdlich entgegenzuwirken.

Die für unsere Bundesrepublik zutiefst beschämenden ersten Ergebnisse der Untersuchungen, die unter der Bezeichnung PISA (Program for International Student Assessment) laufen, haben, für einen kurzen Augenblick wie ein Schock wirkend, schlaglichtartig die seit Jahrzehnten mehr und mehr verheerte deutsche Bildungslandschaft in ihrer ganzen Trostlosigkeit erhellt. Diese ersten, vorläufigen, vor allem auf die Untersuchung der Fähigkeit etwa 15jähriger Jungen und Mädchen, zu lesen und Gelesenes zu verstehen, gestützten Ergebnisse bereits hätten, das wird aus dem Buch Adams unmißverständlich klar, obgleich Adam sehr behutsam den relativen Aussagewert der PISA-Ergebnisse einschätzt, zur Besinnung auf Bewährtes, zur Erinnerung an Verfehltes, zu unverzüglichem Umdenken und zu raschem Aufbruch in die richtige Richtung führen müssen; das Gegenteil ist weithin der Fall: mehr Ganztagschulen für selbst kleine Kinder; mehr und mehr Computer für Schulen – obgleich Kinder zu Hause spielend den Umgang mit neuer Technik lernen; noch weniger Lei-

1 Die etwas ausführlichere lateinische Fassung lautet: „In huius praecepti explanatione neque illud tacitum aut silentio praetereundum est, quod ad multiplicem oboedientiam superiorum attingit, nempe eorum, qui versantur in imperio et reipublicae procuracionem sustinent. Siquidem e parentum potestate omnes aliae propagantur et manant.“

stungsanforderungen, damit jeder „Leistungsdruck“ vermieden wird, unter dem ja bekanntlich unser Land derzeit zusammenbricht; gleichniedriges Niveau für alle – das sind die Konsequenzen, nach denen aufdringlich und einschüchternd gerufen wird.

Wie es zu diesem mit PISA konstatierten Niedergang kam, zeigt der Historiker Adam in seiner Analyse, die keineswegs auf einseitige Schuldzuweisung hinausläuft. Mangelnde Einsicht Konrad Adenauers etwa oder Helmut Kohls in Grundfragen der Familienpolitik und die schlimmen Folgen dieses Mangels kommen ebenso zur Sprache wie die Verblendung, die das verhängnisvolle Treiben der Anhänger oder der „Mitläufer“ der 68er-Bewegung bestimmte. Daß die rücksichtslose neomarxistische Agitation den Niedergang des Erziehungs- und Bildungswesens in Deutschland besonders nachdrücklich befördert hat, kann freilich nur der leugnen, der die 68er-Problematik in ein Tabu hüllen möchte.

Jürgen Kaube behauptet in seiner Rezension² des Buches: „Auf dem Universalschlüssel steht ‚1968‘. Es sind die gesellschaftspolitischen Irrtümer der sechziger Jahre, die Adam zur Erklärung von allem und jedem herhalten. Die Unterscheidung sinnvoller und unsinniger Erziehung wird politisiert und in ein Freund-Feind-Schema gebracht.“ Wie abwegig diese Behauptung ist, überprüfe jeder Leser selbst. Ich vermag eine solche Behauptung nur auf einen offenbar ziemlich ausgeprägten Neidkomplex des Journalisten gegenüber dem hoch angesehenen Publizisten Konrad Adam zurückzuführen; ich empfehle diesem Kritiker sehr die Lektüre der vorzüglichen Arbeit von Helmut Schoeck: „Der Neid und die Gesellschaft“. Nicht Adam „politisiert“ die genannte Unterscheidung; die Erziehung selbst ist vielmehr – ebenso wie die ehemals autonome Universität – jahrzehntelang politisiert und dadurch ruiniert worden und wird, wie das Beispiel „Lufthoheit über Kinderbetten“ auf beklemmende Weise zeigt, nach wie vor politisiert und, soweit noch etwas zu ruinieren geblieben ist, ruiniert.

Konrad Adams Analyse stimmt vollkommen überein mit meiner Erfahrung aus 40jähriger Praxis auf fast allen Sektoren des Schul- und des Hochschulwesens, der Erwachsenenbildung, des Einzelunterrichts und der Lehrtätigkeit an der Universität. Sie stimmt auch mit meiner Erfahrung als Vater und Großvater ganz überein. Schon in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre kündigte sich der Angriff der Politik auf das Bildungswesen deutlich an. Ein hessischer Kultusminister versuchte damals, das intakte Bildungsinstrumentarium des altsprachlichen Gymnasiums durch Kürzung des Griechischunterrichts zu beschädigen. Und dieser Griechischunterricht ist das typischste, das feinste und das empfindlichste Instrument dieses altsprachlichen Schultyps. Mangelnde Achtung der Schulpolitik und der Schulbürokratie vor der hessischen Verfassung gab in diesem Fall wachsamem Eltern und Lehrern das Mittel in die Hand, den Versuch auf dem Rechtsweg zum Scheitern zu bringen. Ob heute noch Entsprechendes gelänge, muß man leider bezweifeln. Jedenfalls wählte Adam nicht zufällig neben den Fächern

2 Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. Dezember 2002, S. L 19.

Geschichte, Biologie und Musik auch das Fach Griechisch für die Behandlung in vier sehr überzeugenden Kapiteln aus, in denen sich übrigens ganz deutlich zeigt, daß er moderne Ergebnisse und Einsichten bestens kennt und akzeptiert.

Ein anschauliches Beispiel dafür, was Leitgedanke aller Erziehungs- und Bildungsarbeit eigentlich sein müßte, was aber in der Realität tatsächlich Leitmotiv ist, mag der von Konrad Adam ganz richtig eingeschätzte „unterrichtsfreie Samstag“ sein. Schon in seiner ebenfalls sehr zu empfehlenden Aufsatzsammlung von 1996 „Für Kinder haften die Eltern – Die Familie als Opfer der Wohlstandsgesellschaft“ hatte Adam für dieses Thema bezeichnende Beobachtungen und sich aus ihnen ergebende Folgerungen festgehalten: „Die Fünftageweche bei vollem Stoffausgleich mag im Interesse aller möglichen Gruppen und Personen gelegen haben; im Interesse der Kinder lag sie mit Sicherheit nicht“ (S. 150). – Noch heute währt übrigens ihr unseliges Dasein. In seinem neuen Buch sagt Adam kurz, bündig und richtig, daß dieser „freie“ Samstag eine „Errungenschaft der Gewerkschaft ist, nicht der Kinder“.

Als „Praktiker“ habe ich dazu zu sagen: Jahrelang konnte ich als Direktor eines Großstadtgymnasiums den Samstag als Unterrichtstag – auch dank der Unterstützung durch kluge, beharrlich auf das Wohl ihrer Kinder bedachter Eltern – an meiner Schule verteidigen und behaupten; fast täglich hatte ich dafür dem Murren und dem viel schlimmeren heimlichen Agitieren von „Lehrer“-Kollegen zu begegnen oder zu widerstehen. Oft wurde ich „belehrt“, daß – worüber ich selbstverständlich längst informiert war – „alle anderen Schulen in Frankfurt samstags unterrichtsfrei“ hätten, „nur wir nicht“, was auf die Unnachgiebigkeit des Schulleiters zurückzuführen sei. „Samstags gehört Vati mir!“ hieß die Gewerkschaftsparole, die an Plakatsäulen prangte, und vorwiegend diejenigen „Lehrkräfte“, die sich als besonders aufgeschlossen betrachteten und bezeichneten für alles, was irgendwie nach sozial roch, drehten die Parole um: „Samstags gehöre ich Vati!“ Man suchte so Kinder weiszumachen, der freie Samstag müsse um ihretwillen dringendst eingeführt werden. (Erstaunlich war, wie viele Schüler das Spiel und die Spieler durchschauten und zu ihren Eltern und zu ihrem altmodischen Direktor hielten.) Schließlich aber ordnete der pädagogisch weit fortschrittlichere und viel weiter blickende Kultusminister den freien Samstag für alle Schulen an, also auch für „meine“. Nun konnten endlich die Kinder samstags dem Vati gehören, den Familienausflug zum Supermarkt oder ins Einkaufszentrum genießen, den Vati beim Autowaschen und -polieren bewundern, den Eltern im Herbst fröstelnd beim Fensterputzen oder im Sommer in der Sonne dösend beim Tennisspielen zuschauen oder sich beim Einkaufsbummel gelangweilt durch Fußgängerzonen schleppen lassen. Dafür hatten sie dann an den übrigen Wochentagen dank voller Wochenstundenzahl zu ihrer größten Begeisterung überreichlich und in einer solchen Quantität Unterricht, daß sie in der letzten, nicht selten schon in der vorletzten Stunde kaum noch die Augen offenhalten konnten. – Welcher geneigte Leser hat schon einmal versucht, sieben Unterrichtsstunden hindurch den Lehrerdar-

bietungen mit unverminderter Aufmerksamkeit zu folgen und dann noch ein fröhlicher Mensch zu sein? Was verbohrt Pädagogen und Bildungspolitiker unsern Kindern und unsern Enkeln antun, ist fast ebenso schlimm wie die „Lufthoheit über Kinderbetten“ oder die „flächendeckende“ (der Ausdruck stammt, das dürften seine begeisterten Benutzer wohl kaum wissen, vom artilleristischen Sprachgebrauch und bezeichnet dort den Beschuß, der eine ganze Geländefläche „abdeckt“) zwangsweise Einführung eines bestimmten Schultyps.

Daß Konrad Adam sich nicht damit begnügt, die Situation nach PISA zu analysieren, wird einem recht bewußt, wenn man sich durch seine Hinweise auf Wege aus der deutschen Bildungsmisere folgende Konsequenzen zu ziehen veranlaßt sieht:

1. Die Familie muß – z.B. durch „Familiensplitting“ bei der Steuer finanziell, aber auch sonst in jeder Weise, etwa durch stellvertretendes Wahlrecht der Eltern für minderjährige Kinder – so gefördert werden, daß sie ihre Aufgabe als wichtigste und wirksamste Erziehungs- und Bildungseinrichtung gut erfüllen kann. Diese Forderung muß mit unnachgiebiger Eindringlichkeit bei jeder Gelegenheit den für unsere Gesetzgebung Verantwortlichen vorgehalten werden.

2. Der Beruf der in der Familie tätigen Mutter gehört in der Wertschätzung der Berufe auf die höchste Stufe; er ist auch finanziell dieser Bedeutung entsprechend auszustatten.

3. Nicht zu verantworten ist es, daß Kindern früh die Mutter entzogen oder daß sie, etwa mit dem Lockmittel der Phrase der „Selbstverwirklichung“, von kleinen Kindern weggelockt und dann von einer „Sozialamme“ vertreten wird, die sich als solche nun „selbst verwirklicht“. Kinderkrippen sind keine Mütter.

4. Was in Kindergarten und Schule geschehen soll oder geschieht, muß so beschaffen sein, daß es dem Kinde dient und nicht etwa ganz anderen Interessen.

5. Kinderfeindlich verhält sich, wer die Sorge für solide Beherrschung der Kulturtechniken durch Kinder als kinderfeindlich oder gesellschaftsfeindlich diffamiert und hintertreibt. In der Ausbildung der Lehrer muß dies klar herausgestellt werden. Wer sich als verhinderter Universitätsprofessor fühlt, gehört nicht als Lehrer in die Grundschule; wer ein bewährter Universitätsprofessor ist, gibt unter Umständen auch einen guten Grundschullehrer ab.

6. Die Grundschule soll schleunigst – wie jede Erziehungs- und Bildungseinrichtung – allen (auch noch so mit pseudowissenschaftlicher Dekoration versehenen) Schnick-schnack fahren lassen. Sie soll die Kinder in Liebe, Geduld und Beharrlichkeit, wo und wann nötig, auch in (liebender) Strenge – ausrüsten mit der Beherrschung der Kulturtechniken Lesen, Schreiben und Rechnen und heranführen an Musik und Malen, religiöses Grundwissen und an anmutige Bewegung. Die Ausbildung der Lehrer dieser Schule gehört in die Hand von hervorragenden Lehrern, die selbst sehr gut lehren können; Lehrer sind für Kinder bestimmter Altersstufen, nicht für Beamtenposten möglichst hoher Besoldungsgruppen auszubilden. Jede Schulstufe muß vom Elternhaus angelegte Liebe zu selbständigem Können, zu geistigem Besitz, zum Lesen fördern.

7. Ein fester Kanon, der verbindlich angibt, welche Werke der Literatur und der Künste die Schule auf jeder Schulstufe der jeweiligen Schulform den Kindern oder den Jugendlichen zugänglich und vertraut machen soll, ist nötig. Denn der Anschluß an kulturelle Tradition muß dringend wieder hergestellt werden und darf dann nicht wieder abreißen. Auch das Auswendiglernen, das den sprachlichen Vorrat und den Schatz an Literaturkenntnis in hohem Maß fördert, hat einen wichtigen Platz in der Schule. Noch in hohem Alter zehrt man von diesem Vorrat, hat man Freude an diesem Schatz.

8. Eintrittsprüfungen vor Beginn weiterführender Schulen oder eines Studiums sind dringend zu empfehlen. „Fördern und Auslesen sind eben, anders als die Einheitsideologie das wahrhaben will, keine Gegensätze“, so Adam. Die aufnehmende Schule oder Hochschule sollte, vorausgesetzt, die regulierende Kraft der Konkurrenz – auch privater Einrichtungen in hoher Zahl – ist gesichert, ruhig ihre Anforderungen selbst festlegen dürfen. Den Kindern oder den Studenten dienen solche Prüfungen, weil sie denen, die bestehen, ein angemessenes und sachlich nötiges Unterrichtsniveau ermöglichen, und denen, die nicht bestehen, Qualen der Frustration ersparen und Hinweise auf geeignetere Wege geben. Musikhochschulen verfahren längst so, und zwar mit nachgewiesenem Erfolg. Prüfungen dieser Art sind allemal gerechter als die bei der „zentralen Vergabe von Studienplätzen“ geübte Verfahrensweise.

9. Universitäten müssen wieder „Herr im eigenen Haus“ werden. Wenn höchstrichterliche Urteile das verhindern, indem sie etwa die „Niveaupflege“ für unzulässig erklären, brauchen wir Gesetze, welche die Freiheit der Wissenschaft besser schützen.

Diese Beispiele für vernünftige Grundsätze, die aus Adams Buch in großer Fülle für Bildungspolitik und Praxis zu gewinnen sind, mögen genügen. Keine seiner Anregungen ist, im Gegensatz zu ganzen Bibliotheken wissenschaftlicher Pädagogik, wirklichkeitsfremd. Mit Mut und Beharrlichkeit müssen wir, sollen unsre Bildungseinrichtungen wieder in die Spitzengruppe aufrücken, solche Prinzipien, wo immer es uns möglich ist, klar und entschieden vertreten.

Einige Sätze möchte ich anfügen, die die kirchliche Unterweisung betreffen. Die Beachtung der in Adams Buch gegebenen Hinweise sorgt dafür, daß z.B. im Konfirmandenunterricht nicht zu einer sozialkritischen Altgescheitheit und zum Dringen auf Gesellschaftsveränderung und auf Umgestaltung der Liturgie und des Pastorenamts hin motiviert wird; auch der Konfirmandenunterricht darf nicht auf dem Kopf, er muß auf den Füßen stehen. Was das heißt, sagt Luther in seiner Vorrede zum Kleinen Katechismus: „Darumb bitte ich umb Gottes Willen Euch alle, meine lieben Herrn und Brüder, so Pfarrer oder Prediger sind, wollet Euch Euers Ampts von Herzen annehmen, Euch erbarmen über Euer Volk, das Euch befohlen ist, und uns helfen, den Katechismon in die Leute, sonderlich in das junge Volk bringen ... Darumb sollen wir auch bei dem jungen und einfältigen Volk solche Stück (nämlich das Vaterunser, das Apostolicum und die Zehn Gebote) also lehren, daß wir nicht eine Silben verrücken ...“

„Die Schule taugt nicht zur Probephöhne für die permanente Revolution, sie braucht Beständigkeit und Verlässlichkeit“, schreibt Konrad Adam. Unser HERR sagt seiner Kirche zum Umgang mit seinem Wort Vergleichbares Joh. 8,31; 1. Tim. 6,3; 2. Tim. 3,14 und 2. Joh. 9.

Konrad Adam schließt mit der nüchternen Bilanz: „Die Deutschen haben sich einiges erlaubt, um das Verhältnis zwischen den Generationen zu belasten. Jetzt werden sie einiges unternehmen müssen, um es wieder gut einzurichten. Denn daran hängt nun einmal ihre Zukunft.“ Empfehlungen, die sagen, wie das geschehen kann, finden sich in dem hervorragenden, in vorbildlich klarer Sprache und glänzendem Stil geschriebenen Buch in Fülle. Es möge zum Segen für viele werden.

Wilhelm Höhn

Friedrich-August von Metzsch, Bild und Botschaft. Biblische Geschichten auf Bildern der Alten Pinakothek München, Verlag Schnell & Steiner GmbH, Regensburg, 2002, ISBN 3-7954-1451-2, 115 S., € 12.90

Der vorliegende Band ist eine interessante neue Variante eines Genres, in dem man einen Museumskatalog kaum noch als solchen erkennt und ihn daher weit darüber hinaus verwenden kann.

Das Buch ist entstanden aus der Vortragsreihe BIBLISCHE BILDBETRACHTUNGEN, an der von 1990 bis 2001 eine stattliche Anzahl von Referenten in monatlichen Abendvorträgen beteiligt waren. Anlaß dafür wiederum waren Beobachtungen, daß „heute manchen Museumsbesuchern die zugrundeliegenden (biblischen, Anm. d. Rez.) Geschichten nicht mehr geläufig sind, die Auftraggeber und Maler zu ihren Bildern anregten“ (S. 8). Ausgewählt wurden zunächst aus über 200 dafür infrage kommenden Gemälden 38 Bilder alter Meister. Ein zweiter Nachfolgebund ist vorgesehen.

Die Werke werden auf den linken Seiten in guter Farbqualität wiedergegeben und jeweils rechts 1 - 3 Seiten Texte hinzugesetzt. Diese bestehen jeweils – nach einigen einleitenden Bemerkungen – aus einer allgemeinverständlichen kunsthistorischen Betrachtung zum Bild und seiner Botschaft. Daneben ist der biblische Text (nach der Einheitsübersetzung von 1980) abgedruckt. Die Anordnung ist nicht nach Kriterien der Kunstgeschichte erfolgt, sondern nach dem Weg der biblischen Heilsgeschichte, beginnend bei Adam und Eva bis zur Taufe des Kämmerers. Maler wie Albrecht Dürer, Lukas Cranach d.Ä., El Greco, Tizian, Rembrandt, Rubens, Jan Brueghel d.Ä. eröffnen dem Betrachter durch manche eingeflossene Details sowohl manches aus der jeweiligen Zeit und dem Umfeld der Künstler, als auch darüber, wie sie die biblischen Inhalte für sich und ihre Zuschauer interpretierten.

„Ziel des Buches ist es..., einen neuen Zugang zu Bildern mit biblischen Themen zu eröffnen: Über die ästhetischen und malerischen Qualitäten hinaus vermitteln sie theologisch-christliche Inhalte und sind gleichsam Glau-

benszeugnisse ihrer jeweiligen Entstehungszeit. Dem Betrachter soll der Kern ihrer biblischen Botschaft in seiner auch heute unmittelbaren Aussage nahe gebracht werden“ (Klappentext).

Weil damit zugleich auf alle kunsttheoretischen Erörterungen, etwa über die Kunstepochen selbst oder über die Problematik christlicher Kunst überhaupt, verzichtet wurde, ist uns ein eminent praktisches Buch in die Hände gegeben, das in Kirchengemeinden und Gemeindegremien eine neue kompetente Möglichkeit für Bildbetrachtungen und Bildmeditationen schafft. Dabei ist allerdings zu beachten, daß es ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags nicht gestattet ist, Teile dieses Buches auf fotomechanischem und elektronischem Weg zu vervielfältigen. Es kann sicher auch davon ausgegangen werden, daß bei der Alten Pinakothek entsprechende Dias angeboten werden.

Johannes Junker

Theologische Fach- und Fremdwörter

aktual = wirksam, eindeutig determiniert – **character indelebilis** = das unzerstörbare Merkmal, das der Seele eingepägt ist – **empirisch** = erfahrungsgemäß, aus der Erfahrung/Beobachtung erwachsen – **Hedonismus** = In der Antike begründete philosophische Lehre, nach welcher das höchste ethische Prinzip das Streben nach Sinneslust und Genuß ist – **hybrid** = gemischt, von zweifacher Herkunft – **Hybris** = frevelhafter Übermut, Selbstüberhebung, Vermessenheit – **Loci** = hier: Punkte, Bereiche, theologische Themen – **Logos** = Wort (Gott/Christus als das Wort) – **numinos** = schauererweckend göttlich – **Ontologie** = Lehre vom Sein, von den Ordnungs-, Begriffs- und Wesensbestimmungen des Seienden – **Pneuma** = Geist – **sacrificium intellectus** = Opfer des Verstandes, Verzicht auf eigene Meinung in Glaubensdingen – **Symbolismus** = Seit 1890 verbreitete Bewegung als Gegenströmung zum Naturalismus, die eine symbolische Darstellungs- und Ausdrucksweise anstrebt – **theologiké epistémé** = theologische Wissenschaftslehre, Erkenntnistheorie.

Anschriften der Autoren dieses Heftes, soweit sie nicht im Impressum genannt sind.

Oberstudiendirektor a.D. Wilhelm Höhn	Obere Brendelstraße 42 61350 Bad Homburg
Propst i.R. Christoph Horwitz	Am Schlatthorn 57 21435 Stelle
Kirchenrat Professor Dr. theol. Karl-Hermann Kandler	Enge Gasse 2b 09599 Freiberg
Professor Dr. Bryan R. Salminen, Concordia Seminary	801 De Mun Avenue, St. Louis, Missouri, 63105, USA

Ein christlich Wesen besteht nicht in äußerlichem Wandel; denn ein Christ weiß, daß es ganz am Glauben liegt.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- M. Vaahtoranta: Ist İsa gleich Christus?
Wong Yong Ji: Lutherstudien in der chinesischen Kulturregion Asiens
A. Eisen: Die Wiederkunft Christi
H.-L. Poetsch: Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden
A. Wenz: Die Schöpfungsordnung
T. Laato: Römer 7 und das lutherische ‚simul iustus et peccator‘

Rezensionen:

- KL-SELK: Wegweisung für das Zusammenleben mit Muslimen
O. Bayer: Vernunft ist Sprache
R. Hempelmann (Hg.): Panorama der neuen Relegiosität
F. Hahn: Mission in neutestamentlicher Sicht
P. Butzko: Gemeindeaufbau in Brasilien

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,

Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
Tel. 05 31/2 50 49 62, Fax: 05 31/2 50 54 01

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Pastor Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietskystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 20.- (\$ 20.-), Studenten € 10.- (\$ 10.-) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.- (Zusendung nach Vorauszahlung)
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
8. Jahrgang 2003 – ISSN 0949-880X

There

Lutherische Beiträge

Nr. 3/2003

ISSN 0949-880X

8. Jahrgang

M. Vaahtoranta:	Ist İsa gleich Christus?	139
Won Yong Ji:	Lutherstudien in der ostasiatischen Kulturregion	173

Luthers Werke

ルター著作集

路德文集

루터選集

LUTHER'S WORKS

크리스찬은 더할 수 없이 자유로운 만물의 주(主)이며 아무에게도 예속하지 않는다.
크리스찬은 더할 수 없이 충의로운 만물의 종이며 모든 사람에게 예속한다.

320

Inhalt

<u>Aufsätze:</u>		
M. Vaahtoranta:	Ist Isa gleich Christus?	139
Won Yong Ji:	Lutherstudien in der ostasiatischen Kulturregion	173
<u>Rezensionen:</u>		
J. Junker:	KL-SELK, Wegweisung für das Zusammenleben mit Muslimen	192
H. Brandt:	R. Hempelmann (Hg.), Panorama der neuen Religiosität	193
A. Wenz:	O. Bayer, Vernunft ist Sprache	194
G. Kelter:	H. Mayr (Hg.), Tu dich auf	199
H. Horsch:	P. Butzke, Gemeindeaufbau in Brasilien	201
<u>Beiheft 5:</u>		
G. Kelter:	Gott ist gegenwärtig. Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes	

Anschriften der Autoren dieses Heftes, soweit sie nicht im Impressum genannt sind.

Pfarrer i.R. Hinrich Brandt	Ostlandstr. 19 31863 Coppenbrügge
Pfarrer Dr. theol. Hans Horsch	Lustheimstr. 20 81247 München
Professor Dr. Won Yong Ji Concordia Seminary	801 De Mun Avenue St. Louis, Missouri, 63105 USA
Pfarrer Dr. Martti Vaahtoranta	Robert-Koch-Str. 3b 55232 Alzey

Zum Titelbild

„Luthers Werke“ in drei ostasiatischen Sprachen: Japanisch, Chinesisch und Koreanisch. Die beiden unteren Zeilen aus der koreanischen Übersetzung von Luthers berühmter reformatorischen Schrift: „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ lauten: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge, und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge, und jedermann untertan.“

(Nach Vorlagen von Won Yong Ji)

Martti Vaahtoranta:

IST İSA GLEICH CHRISTUS?

(Die theologischen Intentionen von Johann Gerhard mit einem Blick auf den modernen christlich-islamischen Dialog*

1. Islam als eine politische und theologische Herausforderung

Solange es den Islam gibt,¹ hat er das Christentum sowohl politisch-sozial als auch theologisch herausgefordert. Auch wenn es geschichtlich betrachtet in seinem Wirkungsbereich oft zu einer gewissen Gewaltenteilung im öffentlichen Leben gekommen ist,² unterscheidet der Islam grundsätzlich nicht zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen, er trennt die religiöse und säkulare Gewalt nicht prinzipiell voneinander,³ und theologisch versteht er sich als die

* Dieser Artikel basiert auf einem Vortrag, der bei der Braunschweiger Tagung der Theologischen Arbeitsgemeinschaft *Pro Ecclesia* im Frühjahr 2002 sowie auf dem Symposium „Sann Gud och Sann Människa“ der NELA (Nordeuropeiska Lutherakademin) in Göteborg im Sommer 2002 gehalten wurde. „Jesus“ heißt auf arabisch und auf türkisch „İsa“.

- 1 Als seinen Anfangspunkt kann die *Hidra*, d.h. die Übersiedlung Muhammads von Mekka nach Medina im Jahr 622 bezeichnet werden. Mit der *Hidra* beginnt auch die islamische Zeitrechnung (s. z.B. Peter Heine, *Hidra in: Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine, Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 1991, S. 360-361*).
- 2 S. Heikki Palva, *Islamilainen kulttuuri Lähi-idän kulttuurin perillisenä in: Islamilainen kulttuuri. Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho, Helsinki 2001, S.167-218, hier: S.169-177*.
- 3 S. z.B. Peter Heine: *Staat/Staatslehre in: Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine, Islam-Lexikon, Freiburg i. Br., 1991, S. 685-689; Bassam Tibi, Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1996, S.28; s. auch Wolfgang Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Studies in Oriental Religions, Vol. 34, Wiesbaden 1995, S.17, 23. Da steht der Islam im Gegensatz zur modernen Auffassung vom christlichen Glauben, die heute auch von den meisten konservativen Christen zumindest im Bereich der westlichen Kirche (zu einer Ausnahme wohl unter anderen ähnlichen s. den Bericht „Hier stehen wir. Mit Luther gegen die Fremden: Die Möllemänner Dänemarks“ in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung 28.5.2002, Nr.121, S.47*) bejaht wird: Das „Weltliche“ bzw. „Politische“ und das „Kirchliche“ bzw. „Geistliche“ stehen zwar beide auf ihre Weise unter der Herrschaft Gottes und in einer Wechselbeziehung zueinander, aber auch als solche werden sie bis zur völligen Säkularität des Staates voneinander getrennt. Zu den biblischen Gründen dieser Unterscheidung s. z.B. Joh. 18, 36; Mt. 22, 21; Röm. 13, 1-7. Der Sinn dieser Trennung kommt bei Luther auch in der später zu behandelnden Frage nach dem Verhältnis der Christen zu den Türkenkriegen zum Ausdruck; vgl. Martin Luther, *Vom kriege wider die Türcken 1529, WA 30/II, S. 109-112, 130-131, 134; s. auch Herbert Blöchle, Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Band 531, Frankfurt am Main 1995, S.179. Zum diesbezüglichen Verhältnis Luthers zu den Schwärmern s. z.B. Martin Luther, Das diese wort Christi (Das ist mein leib etc.) noch fest stehen wider die Schwermgeister, WA 23, S.85,30 - 86,1-4. Zu den theologischen Gründen in der lutherischen Orthodoxy zur Trennung zwischen dem Geistlichen und dem Weltlichen s. Martti Vaahtoranta, Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam in: *Lutherische Beiträge 4/2002, S.251-266, hier bes. S.256-263. Daß diese mit Recht als markant christlich verstandene Einstellung auch im Luthertum in der Zeit vor der Aufklärung noch nicht zur Religionsfreiheit führte, wird von Jo-***

endgültige Korrektur der monotheistischen Urrigion⁴, die durch die Juden und Christen verfälscht worden sei.⁵

Daher ist es verständlich, daß sowohl politische und soziale als auch theologische Auseinandersetzungen zwischen den Christen und Muslimen fast so alt sind, wie ihre gemeinsame Geschichte,⁶ und die ist ebenso alt wie der Islam selbst.⁷ Die unter der byzantinischen Staatsgewalt, aber auch im zoroastrischen Persien lebenden nestorianischen und monophysitischen Christen sollen zwar die islamische Eroberung sogar als eine Befreiung begrüßt haben.⁸ Die orthodox-christlichen Staatsmächte versuchten dagegen der islamischen Expansion zu wehren, meistens aber Jahrhunderte lang und bis zu gewissen geographischen Grenzen vergebens, auch wenn die letztendlich mißlungenen Kreuzzüge miteinbezogen würden.⁹

hann *Gerhard* nicht mit der heiligen Schrift oder der christlichen Lehre, sondern mit dem römischen Gesetz und politischen Interessen begründet; vgl. Johann *Gerhard*, *Loci Theologici cum pro astruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati. Opus praeclarissimum novem tomis comprehensum denuo juxta editionem principem accurate typis exscribendum curavit adjectis notis ipsius Gerhardi posthumis a filio collectis ...* Ed. Preuss. Bibliothek classischer Theologie in wohlfeilen Ausgaben; Neunter bis Achtzehnter Band, Berlin-Lipsia 1863-1875, XXIV, 199; s. auch unten.

- 4 Vgl. z.B. Martin *Bauschke*, *Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, im Auftrag des Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte Bad Münstereifel, herausgegeben von Michael Klöcker und Udo Tworuschka, Band 29, Mörlenbach 2000, S. 31-32; Jacques *Waardenburg*, *Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge, Religionswissenschaftliche Studien*, Bd. 23, Altenberge 1993, S. 33; *Kallfelz* 1995, S.17.
- 5 Vgl. z.B. Johan *Bouman*, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990, S.95; Adel Theodor *Houry*, *Religion in: Adel Theodor Houry, Ludwig Hagemann und Peter Heine, Islam-Lexikon*, Freiburg i. Br. 1991, S. 646; Christine *Schirmmacher*, *Der Islam. Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Band 1, Stuttgart 1994, S. 290-294; *Waardenburg* 1993, S.39-40.
- 6 Noch früher und noch heftiger als mit den Christen war die Auseinandersetzung Muhammads mit den Juden. Den Christen soll er freundlicher als den Juden gesinnt gewesen sein, obwohl letztendlich auch jene als Ungläubige zu bekämpfen waren; dazu s. Franz *Taeschner*, *Geschichte der arabischen Welt. Kröners Taschenbuchausgabe*, Band 359, Stuttgart 1964, S. 47-50; *Bouman* 1990, S.34-35, 54-55, 69-72, 74-75, 87, 91-100; *Kallfelz* 1995, S.15-22; *Schirmmacher* 1994, Bd. 1, S.75-82; vgl. aber auch *Waardenburg* 1993, S. 50-56 (s. auch unten)!
- 7 Vgl. dazu z.B. *Kallfelz* 1995, S.6-8; *Taeschner* 1964, S. 40-43; s. auch Eberhard *Troeger*, *Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten*, Wuppertal 1996, S.52-54; vgl. jedoch *Waardenburg* 1993, S.54: „Wir müssen annehmen, daß Muhammad dagegen mit dem Leben der Christen weit weniger vertraut war. Er sah ihre Religion immer aus der Distanz. Zunächst hegte er Respekt und sogar Bewunderung für ihre religiöse Hingabe und Tugenden, später aber bekämpfte er ihre vermeintlichen Irrlehren.“
- 8 S. Johannes *Wirsching*, *Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam*, Frankfurt am Main 2002, S.71-72; *Kallfelz* 1995, S.33-34; *Palva* 2001, S.174; *Waardenburg* 1993, S. 70-71, 83-84, 95.
- 9 S. z.B. *Blöchle* 1995, S.19-20; *Schirmmacher* 1994, Bd. 1, S. 94-95, 97-98, 101-102; *Taeschner* 1964, S. 56-60, 88-90, 140-151, 163-165, 173-174; *Waardenburg* 1993, S.72-73, 83-84, 92-93, 101-102, 104-107, 115-124.

Nicht nur politisch und militärisch, sondern auch theologisch wurde der Islam ernstgenommen.¹⁰ Zum Beispiel hat *Johannes von Damaskus* (geb. 675)¹¹ sich schon während der Umayyadendynastie (661-750)¹² mit dem Islam auseinandergesetzt.¹³ *Thomas von Aquin*¹⁴ darf an dieser Stelle die mittelalterliche Hochscholastik vertreten, und *Martin Luther*¹⁵ ist sicherlich der eminenteste unter den reformatorischen Theologen, die sich diese Aufgabe zu eigen gemacht haben. Die byzantinische, die römische und die lutherische Kirche sind in dieser Diskussion sozusagen mit Theologen des ersten Ranges vertreten.¹⁶

In der Tat war der Islam seit seinen ersten Eroberungen bis zum 17. Jahrhundert einer der wichtigsten Herausforderer der christlichen Kirche.¹⁷ Nach einigen Jahrhunderten wirtschaftlich-politischer Oberhand der christlich geprägten Staaten und ihrer Kultur¹⁸ sowie nach dem Ende der Bedrohung durch den totalitären europäischen Nationalismus und der globalen marxistischen geistig-politischen Machtbestrebungen ist die islamische Herausforderung

10 S. z.B. *Waardenburg* 1993, S.73-76.

11 Zu Johannes und seiner Zeit und auch zum Kapitel 100 seiner Schrift „De haeresibus“, worin er über den Islam schreibt, s. *Johannes Damaskenos – Theodor Abû Qurra*, Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei / Adel Theodor Khoury, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Series Graeca, Schriftleitung: Adel Theodor Khoury / Reinhold Glei, 3. Würzburg: Echter Verlag – Altenberge: Oros-Verlag, Altenberge 1995, S.9-46, 67-83; s. auch *Wirsching* 2002, S.29-32 und *Waardenburg* 1993, S.70.

12 Dazu s. z.B. Peter *Heine*, Umayyaden in: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann* und Peter *Heine*, Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 1991, S. 729-731.

13 S. *Johannes Damaskenos – Theodor Abû Qurra* 1995, S.75-83

14 S. z.B. *Thomas von Aquin*, De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Series Latina, Schriftleitung: Ludwig Hagemann, 2. Altenberge: CIS-Verlag, Altenberge 1987; s. auch *Wirsching* 2002, S.38-39. Vor Thomas soll – Reinhold Glei zufolge – *Petrus Venerabilis* (1092-1156) der erste abendländische Theologe gewesen sein, „der eine einigermaßen sachliche und wissenschaftliche Haltung dem Islam gegenüber initiierte“; s. *Petrus Venerabilis*, Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Glei, Corpus Islamo-Christianum, Series Latina, 1. Altenberge: CIS-Verlag, 1985, s. XIII; s. auch *Wirsching* 2002, S.37.

15 S. z.B. *Martin Luther*, Verlegung des Alcoran 1542 in: Ricoldus de Montecrucis: Confutatio Alcorani (1300), *Martin Luther*, Verlegung des Alcoran 1542. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Johannes Ehmman, Corpus islamochristianum (CISC), Series Latina, Schriftleitung: Ludwig Hagemann, 6. Würzburg-Altenberge, 1999. S. auch (Luther, Martin:) Vom kriege widder die Türcken 1529, WA 30/2, S.107-148; Heerpredigt widder den Türcken 1529, WA 30/2, S.160-197; Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum 1530, WA 30/2, S.205-208; Vermahnung zum Gebet Wider den Türcken 1541, WA 51, S.577-625; s. weiter *Blöchle* 1995, S.27-28; 151-192.

16 Interessant wäre darüber hinaus ein diesbezüglicher Blick auf die übrigen Kirchentümer und Denominationen, insbesondere auf die orientalischen, von den orthodoxen zwar meistens als heterodox bezeichneten Kirchen, welche die islamische Herrschaft viele Jahrhunderte hindurch, wengleich oft innerlich und äußerlich sehr geschwächt, überlebt haben; vgl. z.B. *Waardenburg* 1993, S.70, 78-84, 89, 91-98.

17 Vgl. *Wirsching* 2002, S.60-63.

18 S. z.B. *Tibi* 1996, S.215-220.

heute wieder höchst aktuell, und zwar nicht nur politisch etwa für den „demokratischen Westen“, sondern ebenfalls für die christliche Kirche.

Zwar hat man es in Europa auch nach dem 11. September des Jahres 2001 und trotz des internationalen, islamisch geprägten Terrorismus nicht mit einer ähnlichen politischen Bedrohung zu tun, wie noch zu Luthers Zeiten oder auch lange nachher. Die Muslime stehen nicht mehr vor den Toren des europäischen Kernlandes als Vertreter einer in vieler Hinsicht höheren Kultur wie noch im Mittelalter.¹⁹ Sie bedrohen Europa auch nicht mehr mit einem militärisch übermächtigen Heer, wie lange danach bis in die Neuzeit.²⁰ Nein – sie sind schon mitten unter uns!

Aber jetzt sind die Muslime – die heimlichen Terroristen ausgenommen – keine Krieger mehr, sondern ehemalige „Gastarbeiter“, heute Arbeiter, Angestellte, Geschäftsleute, aber auch Arbeitslose und Flüchtlinge. Meistens friedlich leben sie seit Jahren und Jahrzehnten mitten in Europa, in den Großstädten, aber auch auf dem Lande. Sie bedrohen keineswegs – zumindest noch nicht – das gesamte europäische Staatswesen. Ebenso wenig aber wollen sie ihr vorübergehendes Schattendasein in Europa weiterführen, sondern als islamische Bürger wahrgenommen werden. Sie kämpfen um den Bau ihrer Moscheen und Kulturzentren,²¹ die der Zahl und der Bedeutung der Anhänger des europäischen Islams repräsentativ entsprechen oder möglicherweise sie auch überstiegen.²² Sie verlangen Gleichberechtigung ihres Glaubens in den Schulen.²³ Sie versuchen, Freiräume in der Gesellschaft für die Besonderheiten des islamischen Brauchtums, wie etwa für das Schächten²⁴ oder für das Tragen eines Kopftuches im öffentlichen Amt zu schaffen.²⁵ Es gibt aber auch einige unter ihnen, die die Herrschaft des islamischen Gesetzes, der *Scharia*, und zwar

19 Vgl. z.B. Bernard Lewis, Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft, aus dem Englischen von Holger Fließbach, München 1996, S. 23-25, 33; *Tibi* 1996, S.179.

20 Vgl. dazu z.B. *Waardenburg* 1993, S. 101-107.

21 Vgl. z.B. die Nachricht „Die Angst der Gemeinden. Oberursel und der Plan für ein muslimisches Kulturzentrum“ in F.A.Z. 28.6.1998, Nr. 26, S.3.

22 Vgl. z.B. das Bauprojekt eines Islamzentrums in der finnischen Provinzstadt Kuopio, das von den Muslimen in den islamischen Ölstaaten finanziert werden sollte; s. *Kotimaa* 10.5.2002, Nr. 10, S.7.

23 S. z.B. Ursula Spuler-Stegemann, *Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander?* Freiburg 1998, S.114, 242-245; zur Entwicklung dieses Prozesses siehe die Nachrichten in F.A.Z. 22.5.2002, Nr. 116, S. 4: „Ausbildung für Islam-Lehrer an der Universität Münster“ und in *Süddeutsche Zeitung* (Druckausgabe online) 22.5.2002: „Islam-Lehrer werden in Deutschland ausgebildet“.

24 Vgl. die Nachricht in F.A.Z. 18.1.2002, Nr. 15, S.12.

25 S. Spuler-Stegemann 1998, S.94-95, 198-199; vgl. auch die Nachrichten in F.A.Z. 19.4.2000, Nr. 93, S.4; 22.11.2000, Nr. 272, S.5; 26.6.2001, Nr. 145, S.6; 27.6.2001, Nr. 146, S.2 und weiter 11.10.2002, Nr. 236, S. 1 und 9.

möglicherweise nicht nur in ihrer orientalischen Heimat, sondern ebenfalls in Europa, sich zum Ziel gesetzt haben oder wenigstens davon träumen.²⁶

Dies bedeutet aber noch keinen „Türkenkrieg“ in Deutschland oder Europa. Die Gesamtlage ist ganz anders als in der frühen Neuzeit.²⁷ Jetzt haben die christlich geprägten Länder die Oberhand in der Welt, und die Muslime sind eine geduldete kulturelle Minderheit in Europa und Nord-Amerika.

EXKURS: Diese Situation der europäischen und amerikanischen Muslime ist in der Tat – obgleich zwar nur begrenzt – analog mit der Idealposition der Christen in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen islamischen Welt. Basierend auf den koranischen Bestimmungen über die Mitglieder der „Leute des Buches“²⁸ sollten nämlich die Christen nicht verfolgt werden, sondern gegen Geldleistung *djimmi*, d.h. Schutzbefohlene mit gewisser Beachtung ihrer Religion unter der islamischen Herrschaft bleiben.²⁹ Sie konnten aber keineswegs als mündige Bürger betrachtet werden.³⁰ Auch wenn sie nicht immer verfolgt wurden, lebten die Christen damals wie auch heute noch in den säkular geprägten Ländern des islamischen Kulturkreises, und noch vielmehr etwa in Saudi-

26 Vgl. *Spuler-Stegemann* 1998, S.83-92; Wolfgang Günter *Lerch*, Gottesrecht und Menschenrecht. „Das islamische Recht in der Bundesrepublik Deutschland“, F.A.Z. 18.11.2000, Nr. 269, S.12 und weiter F.A.Z. 19.9.2001, Nr. 218, S.4; Risto *Soramies*, Gebiert der Islam Terroristen? in: *Lutherische Beiträge*, Nr. 1/2002, S.56-58; s. aber auch Cemaleddin *Hocaoğlu* (Kaplan), *Die islamische Verfassung*, Köln 1995, S.33-49!

27 Vgl. z.B. *Luther* in *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi* 1542, WA 53, S. 274: „Denn weil der Mahmet sieg, glück, gewalt und ehre der Welt gekommen durch Gottes zorn oder verhengnis, wir Christen aber das Creutz unsers HERN tragen und nicht sie auff erden, sondern dort in jenem leben selig sein sollen, So ist der Gemeine man nach fleisch und blut leicht dahin bewegt, da kein Creutz, sondern eitel gut und ehre in diesem leben scheinet, dahin auch Mahmet seinen Alcoran richtet. Summa, wo wir nicht können die Sarracener und nu mehr die Türcken bekeren, doch das wir widerumb auch fest und starck bleiben in unserm Glauben, Und uns nicht bewegen lassen, das die Sarracenen und Türcken so viel hundert jar eitel sieg und glück wider die Christen, wir aber viel unglücks wider sie gehabt, bis sie der Welt Herrn worden, jmer obligen mit großen ehren und gut, wir aber unterligen mit großen schanden und schaden, [...]“; s. auch Hartmut *Brenner*, *Protestantische Orthodoxie und Islam. Die Herausforderung der türkischen Religion im Spiegel evangelischer Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts*, Diss. (Maschinengeschrieben), Heidelberg 1968, S. III.

28 S. z.B. *Sure* 5,77.

29 S. z.B. *Sure* 9, 29: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören – von denen, denen das Buch zugekommen ist, bis sie von dem, was ihre Hand besitzt, Tribut entrichten als Erniedrigte.“ (Hier, wie im gesamten Artikel, wird die Koranübersetzung von Adel Theodor *Khoury*, Gütersloh 1992, benutzt); *Kallfelz* 1995, S.35-37.

30 Vgl. z.B. den Wortlaut in der oben zitierten *Sure* 9!

31 Dazu vgl. z.B. die Nachricht „Ausländer in Saudi-Arabien verhaftet. Amnesty International: Wegen christlichen Glaubens“ in F.A.Z. 5.9.2001, Nr. 206, S.9; s. auch (ebd.) 10.4.2000, Nr. 85, S.14.

Arabien,³¹ unter viel weniger liberalen Umständen, als die Muslime im modernen Abendland.³²

Andererseits konnten die Christen und auch die Juden ihre Religion mit der dazugehörigen Kultur unter der islamischen Herrschaft bis zur neuesten Zeit – auch als oft gedemütigte „Bürger der zweiten Klasse“³³ – wenigstens zeitweise³⁴ freier ausüben³⁵ als die Muslime und Juden in dem damaligen christlichen Europa. So ist zum Beispiel für Johann *Gerhard* (1582-1637), einem der wichtigsten Repräsentanten der lutherischen Hochorthodoxie,³⁶ gerade das osmanische Reich und namentlich die Stadt Jerusalem ein Beispiel für die religiöse Vielfalt, die es unter der gleichen politischen Obrigkeit unproblematisch geben könne. Diese Möglichkeit scheint ihn sogar gewissermaßen intellektuell zu reizen. Sehr lebendig, obgleich aus zweiter Hand, beschreibt er die Zustände im islamischen Weltreich. Doch dann besinnt er sich und kehrt zu der nach seiner Sicht besseren Alternative zurück, wonach es nur eine öffentliche Religion in einem Staat geben könne.³⁷

Für diese Entscheidung gegen die Religionsfreiheit gibt Gerhard politisch-pragmatische oder höchstens allgemeinreligiöse oder volkspädagogische, aber keine christlich-dogmatischen Gründe an. Das kann er auch nicht, weil es solche in der verbindlichen christlichen Tradition auch nicht gibt. Was im Namen des christlichen Glaubens an politisch, kulturell und menschlich Schlechtem und Grausamen in der Geschichte auch begangen worden sein mag, konnte und kann niemals mit der Heiligen Schrift und der darauf basierenden Lehrtradition legitimiert werden, so oft man es vielleicht auch versucht hat. Wohl eben deswegen zitiert Gerhard an dieser Stelle statt der Heiligen Schrift oder der Kirchenväter *Cicero*, *Seneca*, *Livius* und das römische Recht.³⁸

32 Vgl. *Schirmacher* 1994, Bd. 1, S.93: „Allerdings muß hinzugefügt werden, daß die rechtliche Stellung von Juden und Christen nicht mit der Zahlung ihrer Steuern umfassend beschrieben ist. Sie waren stets nur geduldete Bürger zweiter Klasse, die etliche Einschränkungen und auch Demütigungen hinnehmen mußten.“ Genauer dazu s. *Kallfelz* 1995, S.76-98.

33 *Schirmacher* 1994, Bd. 1, S.93.

34 Vgl. *Schirmacher* 1994, Bd. 1, S.93: „In gewisser Weise sind diese Bestimmungen mit den Einschränkungen jüdischer Bürger im europäischen Mittelalter vergleichbar.“ In der Tat – vgl. *Kallfelz* 1995, S.51-52. Man sollte wohl pauschale Urteile bei der Beurteilung der Lage der Christen in der gesamten islamischen Welt in ihrer ganzen, fast eineinhalb Jahrtausende alten Geschichte vermeiden. Es muß auch in der christlichen Welt in dieser Hinsicht große Differenzen, sowohl zeitlich als auch geographisch betrachtet, gegeben haben.

35 Vgl. *Kallfelz* 1995, S.37-38. Nach den liberaleren Anfängen scheint die Lage für die Christen mit der Zeit schwieriger geworden zu sein.

36 S. dazu Martti *Vaahoranta*, *Restauratio imaginis divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft*, 41. Diss., Helsinki 1998, S.15-17.

37 S. Loci XXIV, 199-200. *Luther* hat die Toleranz der Türken in Glaubenssachen, und zwar im Vergleich mit dem Papsttum, wenigstens gelegentlich regelrecht gepriesen; vgl. *Luther* nach *Blöchle* 1995, S.159; s. auch Schmalkaldische Artikel II, 4, BSLK, S.431, 1-2.

38 Vgl. Loci XXIV, 199-200.

Im Islam ist dagegen die relative Religionsfreiheit der Christen und Juden religiös sanktioniert. Im Gegensatz zu diesem islamischen Sachverhalt ist die ungünstige bis unerträgliche Situation der Nichtchristen in den christlichen Gesellschaften nicht immer religiös, sondern zumindest gelegentlich, wie bei Gerhard, nur pragmatisch begründet worden. Möglicherweise eben deshalb konnten die christlichen Gesellschaften sich von dieser, im Vergleich mit dem Islam rückständigen Position, in die Richtung Religionsfreiheit und Laizismus ändern. Die islamische Welt mit ihrer Verschmelzung des Religiösen und des Politischen hat es dagegen immer noch schwer, die religiöse Zugehörigkeit etwa von den allgemeinen Menschen- oder Bürgerrechten zu trennen.

Trotz der auf diese Weise zugunsten der christlichen Welt veränderten Lage – oder vielleicht eben deshalb – stellt der Islam wieder eine politische Herausforderung der postchristlichen, westlichen Gesellschaft dar. Genau dieses Politische, sei es eine große kulturelle Minderheit im eigenen Lande oder die terroristische Bedrohung vom Ausland her, wird heute von vielen Europäern als das Gefährlichste im Islam gesehen. Völlig unrecht haben sie nicht. Ohne aber gewisse kulturelle und politische Gefahren herunterzuspielen, scheint doch die hauptsächliche Herausforderung des Islam an die Kirchen, und zwar besonders, wenn die lutherische Trennung zwischen der weltlichen Obrigkeit und dem geistlichen Regiment Gottes in Betracht genommen wird, im anderen, eben im *theologischen* Bereich zu liegen.

Wo Kehlen durchgeschnitten oder Hochhäuser in die Luft gejagt, wo Frauen diskriminiert und Kinder in ihrer schulischen Laufbahn behindert werden, da bleibt die Öffentlichkeit wach und jedermann vor dem Islam auf der Hut. Aus religiöser Sicht wird jedoch die Lage erst recht dann ernst, wenn statt Terroristen und Radikalislamisten die sanften Gelehrten und tiefsinnigen Gläubigen, aber auch der aufrichtige und sympathische muslimische Nachbar hervortreten und keine direkte Machtfrage stellen, sondern die islamische Frömmigkeit mit ihrer schlichten Schönheit und ihrer moralischen Klarheit, aber auch mit ihrer beeindruckenden Rationalität in Konkurrenz mit dem Christentum bringen.

Warum aber soll gerade dies die schwierigste Herausforderung des Islams an die Kirche sein? Die Antwort liegt auf der Hand: Wir leben in einer postchristlichen Zeit, in der der christliche Glaube im alltäglichen Leben der Bevölkerung kaum mehr Bedeutung hat, und wo das christliche Erbe noch einigermaßen präsent ist, da ist er oft von seinem genuin religiösen Inhalt bis zur Unkenntnis „gesäubert“ worden. Die Schalen, die Strukturen der großen, historischen Kirchen stehen noch und sehen prächtig aus, aber innerlich werden sie immer leerer, und das sowohl im konkreten als auch im übertragenen Sinn des Wortes.

Als Rest vom christlichen Erbe ist zwar in den Predigten und in der Seele des Volkes etwas von der christlichen Moral übriggeblieben. Sie prägt immer noch im großen und ganzen unsere Kultur. Das zu übersehen wäre töricht.

Doch ebenso töricht wäre es, nicht zu erkennen, wie auch sie sich in einem Prozeß der Auflösung oder mindestens einer Loslösung vom Wort Gottes und der traditionellen, christlichen Lehre befindet.³⁹

Der Mensch ist aber unverbesserlich religiös. Unser postmodernes Zeitalter ist ein klarer Beweis dafür. Die religiöse Suche geht weiter, sogar intensiv.

Doch die Suchenden gehen nicht mehr selbstverständlich in die Kirche oder zum Pfarrer, wenn sie nach dem Sinn des Lebens fragen. Das substanzlos aufgeklärt-moralistische Angebot des offiziellen Christentums genügt ihnen nicht. Ein in der heutigen Welt so vermißtes Gefühl der Geborgenheit kann es auch kaum vermitteln. Beim faktischen oder praktischen Fehlen eines Vaters, oft aber auch der Mutter und so der Familie, fällt einem modernen Menschen nicht notwendig die Kirche als die geistliche Mutter und die Gemeinde als die Familie Gottes ein. So bleibt ihm auch die Liebe des himmlischen Vaters unentdeckt.⁴⁰

Fehlt es aber in den Kirchen an der religiösen Tiefe, dem sittlichen Ernst und dem Zusammengehörigkeitsgefühl, wird Mystik, Moral und Gemeinschaft anderswo gesucht. Das ist die „Marktlücke“ für viele esoterische Alternativen. In diese Situation hinein trifft nun auch der Islam. Trotz seiner Vormodernität kann er die aufgeklärten Europäer mit seiner schlichten Rationalität ansprechen. Darüber hinaus noch hat er eine einfache, holistische Moral anzubieten,⁴¹ die nicht auf Nichts gestützt in der Leere des menschlichen moralischen Bewußtseins zu stehen versucht, sondern mit Gottes Autorität und gegebenenfalls noch mit der religiösen Tiefendimension der islamischen Mystik untermauert wird.

39 Vgl. dazu z.B. den Bericht „Medizinischer Fortschritt mit tödlicher Konsequenz“ in *Welt am Sonntag* (online-Version) am 24.6.2002: „50 Prozent der Befragten sagen in einer Untersuchung der Münsteraner Soziologen Nippert und Horst, sie seien bereit, eine Abtreibung vornehmen zu lassen, ‚weil für mich die Vorstellung, ein ganzes Leben lang für ein krankes beziehungsweise behindertes Kind sorgen zu müssen, schwer erträglich ist‘. Die Fragesteller testeten auch die Reaktionen auf fiktive genetische Defekte und erhielten das erschreckende Resultat, wonach 54,9 Prozent der Befragten die Veranlagung zu Übergewicht als ‚einen akzeptablen Grund für eine Abtreibung‘ sehen.“

40 Vgl. *Luther* in: Das diese wort Christi (Das ist mein leib etc.) noch fest stehen widder die Schwermgeister, WA 23, S.83, 3-6: „Also die schwerer erwürgen mir Christum, meinen herrn, und Gott vater ynn seinen worten, dazu meine mutter, die Christenheit, sampt meinen brüdern, wollen dazu mich auch tod haben und sagen darnach, ich solle friede haben, sie wollen der liebe mit mir pflegen.“ Zur Kirche als der geistlichen Mutter der Gläubigen bei Johann Gerhard s. *Vaahutoranta* 1998, S.295-298; s. auch (ebd.): Lutherische Messe und Gebet in der Moschee. Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen, in: Trinitäts- und Christudogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche, Festschrift für Jouko Martikainen, (Hg.) Jobst Reller und Martin Tamcke, Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 12, Münster 2001, S.103-128, hier: S.113-122.

41 Zu diesen beiden Aspekten vgl. z.B. den Artikel „Der unendliche Streit um das Kopftuch. ‚Das Problem sind die Männer, es ist nicht der Islam‘. Wie muslimische Frauen in Deutschland mit den, zum Teil nur vermeintlichen, Geboten ihrer Religion umgehen“ in *Süddeutsche Zeitung* (Druckausgabe online) 28.11.2001.

In dieser Form bietet der Islam dem verwirrten postmodernen Europäer Halt und Festigkeit, aber auch Schönheit und Geborgenheit mitten in der hektischen, strukturlosen Einsamkeit des modernen Alltages an. Um sich davon zu überzeugen, sollte man z.B. die wunderschöne *Yavuz Sultan Selim*-Moschee im Mannheimer Jungbusch besuchen und von ihrer stillen, religiösen Ästhetik sich beeindruckt lassen. Überwältigend könnten auch die tiefe Frömmigkeit und die Nächstenliebe mancher muslimischen Freunde wirken, wenn sie bloß ohne Vorbehalt wahrgenommen würden.⁴²

Der Spieß kann aber auch umgedreht werden. Neben den Europäern, die den Islam nur als eine politische Gefahr sehen, gibt es auch solche Mitbürger und meist strenggläubige Christen, die sehr wohl, aber mit Angst und zu harter Verteidigung motiviert, die religiöse Herausforderung des Islams ernstnehmen. Diese defensive Einstellung ist verständlich, aber nur teilweise und lediglich bis zu einer gewissen Grenze sachgerecht und christlich.

Die Muslime können ja nichts dafür, daß sie ihren Glauben haben. Aus ihrer Sicht ist es völlig richtig, daß sie den Islam als die „Rettung Europas“ oder mindestens als eine gute Alternative zum moralischen Verfall und zur religiösen Sinnlosigkeit der sogenannten Christen sehen.⁴³ Man darf auch die menschliche Güte vieler, wengleich nicht aller Muslime, nicht wegerklären; ein Muslim *muß* einfach ein guter Mensch sein. Das ist das Gebot seines Glaubens, und dazu soll er auch trotz seiner menschlichen Schwäche mit Gottes Hilfe – zumindest einigermaßen – fähig sein.⁴⁴

Die christliche Sicht des Menschen sieht anders aus. Die Christen glauben, daß es kein Heil außer Christus gibt, auch nicht für den besten, frömmsten Menschen.⁴⁵ Daraus leitet sich auch die genuin christliche Einstellung den Fremdgläubigen gegenüber ab: Die Muslime sind gerade als Muslime, trotz ihres Korans und Muhammads, trotz ihrer moralischen Strenge und religiösen Eifers, als Sünder vor dem gerechten Gott verloren.

Gerade in diesem Sinn sollten die Muslime von der Kirche als eine Herausforderung wahrgenommen werden. Auch ihnen gegenüber ist sie ihrer Grundüberzeugung und ihrer Sendung zufolge verpflichtet, das Evangelium

42 Daß es viele Heuchler unter den äußerlich moralischen Muslimen geben kann, sollte dem Christen, und zwar aus eigener Erfahrung, nichts Neues sein, obgleich es schon Unterschiede in der allgemeinen christlichen und muslimischen Moral und der davon geprägten Gesellschaft geben dürfte, und nicht unbedingt immer zugunsten der islamischen Kultur.

43 Vgl. Risto Soramies, *Islam ovellamme*, Hämeenlinna 2002, S.5.

44 Vgl. dazu z.B. Johan Bouman, *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Impulse der Forschung*, Band 22, Darmstadt, 1989, S.15-16, 89-91, 177, 190; s. auch *Vaahtoranta* 2002, S.265.

45 S. z.B. Joh. 14, 5-6; Apg. 4,8-12; Röm. 3, 23-25; s. weiter *Vaahtoranta* 1998, S.61-84, 102-105, 112-115.

weiterzusagen.⁴⁶ Mission im modernen Europa fängt tatsächlich beim Gemüsehändler an der Straßenecke an!

Es fällt aber auch dem spontansten und glaubensfreudigsten Christen schwer, dem Muslim in der Nachbarschaft oder auf dem Arbeitsplatz ein christliches Zeugnis zu geben. Es geht auch gar nicht, wenn man das Wesen des Islams eben als einer nachchristlichen Religion nicht ernst nimmt. Für die christliche Mission ist der Islam nach wie vor eine eminent *theologische* Aufgabe. Immer noch sollte die Kirche sich mit dieser Aufgabe in diesem Sinn beschäftigen.

Auf den ersten Blick scheint diese Herausforderung heutzutage auch ernst genommen, sogar sehr ernst genommen zu werden. Es fehlt nicht an Dialogbemühungen zwischen den Christen und Muslimen, im Gegenteil. Auf der Gemeindeebene findet so etwas zwar eher selten statt. Unter den hohen Gelehrten und Kirchenleuten ist dagegen eine wachsende Bereitschaft zum gemeinsamen Nachdenken mit den Muslimen spürbar.⁴⁷

Es ist auch wichtig, daß die Christen in den mit ihnen Wand an Wand lebenden Muslimen grundsätzlich keine persönlichen Feinde sehen. Es ist ebenfalls nicht richtig, ihre Religion oder gar ihre Kultur auch wegen eines angeblich aufrichtigen Zweckes, nämlich der Verteidigung des Christentums, böswillig in möglichst schlechtem Licht erscheinen zu lassen.⁴⁸ Ehrlich muß man in der Begegnung mit dem Islam sein.

Eben deshalb ist es aber um so wichtiger zu fragen, ob der Islam von seinen regulären modernen, christlichen Dialogpartnern tatsächlich richtig, in aufrichtiger, ehrlicher Weise gesehen wird. Als Christen können die Kirchenmänner und -frauen zwar nicht unparteiisch sein. Das „Ehrliche“ kann in diesem Zusammenhang nur bedeuten, daß der Islam von den Christen wahrheitsgetreu, aber im Licht des Evangeliums betrachtet wird. Das völlig Neutrale, wenn es so etwas überhaupt gibt, soll diesbezüglich den Religionswissenschaftlern und Orientalisten überlassen werden.

Nun wird also gefragt, wie der Islam von den christlichen Gesprächspartnern *theologisch* eingeschätzt werden dürfe? Dies hängt am tiefsten davon ab, wie der eigene, christliche Glaube verstanden wird. Es scheint fraglich zu sein, ob es sowohl um den authentischen christlichen Glauben als auch um einen authentischen Islam in der heutigen Religionsdiskussionen geht.

46 Vgl. Mt. 28,18-20. Zu den Ansätzen des Türkenmissionsgedanken bei Luther s. *Blöchle* 1995, S.187-190. Vgl. jedoch *Rajashekar* 1990, S.187: „He [L.] was quite certain that Muslims – like the Jews – were too hard headed, despised the Christian Scriptures, rejected Christian exegesis and arguments, and were impossible to convert.“ Vgl. auch *Luther* in Verlegung des Alcoran Bruder Richardi 1542, WA 53, S. 274 (zitiert in der Anmerkung 27).

47 Das möchte man mindestens; ob die muslimische Seite zu diesem gutmütigen Meinungsaustausch ebenso bereit ist, wie manche christlichen Kirchenmänner und -frauen oder Universitätslehrer, bleibt hier offen.

48 So hat auch Martin *Luther*, der sonst dem Islam gegenüber mehr als kritisch eingestellt war, manche Sachen der Kultur im damaligen islamischen Reich hochgeschätzt; s. *Blöchle* 1995, S.166-168.

Diese Frage ist für die Christen im Blick auf die muslimische Minderheit mitten unter ihnen, aber auch auf den Islam als ein Ganzes, wesentlich und zukunftsweisend. Im Rahmen dieses Artikels kann sie nicht völlig beantwortet werden. Doch es wird versucht, sich ein wenig in die Richtung der Lösung des Problems im Licht der *lutherischen Tradition* und besonders der lutherischen Orthodoxie zu bewegen.

2. Johann Gerhards theologisches Programm und der Islam

Es gehört zu den Gemeinplätzen der Theologiegeschichte, daß Johann *Gerhard*, wie auch die sonstigen Vertreter der lutherischen Orthodoxie, die Verteidigung der im Konkordienbuch befestigten reinen, lutherischen Lehre zum wichtigsten Ziel ihrer theologischen Bemühungen setzten. Der Kern dieser Orthodoxie und der hermeneutische Schlüssel aller christlichen Theologie schlechthin sei ebenso selbstverständlich die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein.

Diese allgemein verbreitete Überzeugung ist nicht falsch. Gerhard hat den lutherischen Glauben gegen viele Fronten, vor allem aber gegenüber der Gegenreformation mit ihrem mächtigen Vertreter, Robert Kardinal *Bellarmin*, aber auch gegenüber den Calvinisten und zwar ebenfalls denjenigen mit ihren „unionistischen Umarmungsversuchen“⁴⁹ verteidigt. Innerhalb des Luthertums will er auf der Seite der Konkordie stehen, also unnötige Streitereien vermeiden und die Einheit der sich bildenden Lutherischen Kirche bewahren.⁵⁰

Um so interessanter ist es aber, daß Gerhard viel weniger als man sich vorstellen könnte, sich auf die Lutherischen Bekenntnisschriften in seiner theologischen Argumentation stützt. Eine viel bedeutendere Rolle spielt bei ihm selbstverständlich und an der ersten Stelle die *Heilige Schrift*, aber auch, und zwar als Mithilfe bei der biblischen Argumentation, die kirchliche Lehrtradition,⁵¹ und nicht nur die patristische, sondern ebenfalls die spätere bis hin zu

49 Vgl. Jörg *Baur*, Johann Gerhard in: Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.7. Orthodoxie und Pietismus, hg. von Martin Greschat, Stuttgart 1982, S.99-119, hier: S.100.

50 S. *Vaahtoranta* 1998, S.16-17.

51 Vgl. Johannes *Wallmann*, Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum, in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hg. v. Martin Brecht und Reinhard Schwarz, Stuttgart 1980. S.381-392, hier: 387: „Man braucht nur einmal das Hauptwerk der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, die berühmten ‚Loci theologici‘ (1610-1625) des Johann Gerhard in die Hand zu nehmen. Fragt man nach der Funktion, die die lutherischen Bekenntnisschriften bei Gerhard haben, fragt man nach dem Gebrauch, den Gerhard im Zitieren vom Konkordienbuch macht, so wird man überrascht sein, wie dürftig das Ergebnis ist. In der theologischen Prinzipienlehre, in der die Lehre vom Schriftprinzip entfaltet wird, findet man die Bekenntnisschriften an keiner Stelle erwähnt. Keine Spur davon, daß, wie in späterer Zeit, den Bekenntnisschriften die Funktion einer *norma normata* neben oder nach der Heiligen Schrift als *norma normans* zugeschrieben wäre. Dafür läßt schon die Behauptung von der Heiligen Schrift als ‚*unicum theologiae principium*‘ keinen Platz. Johann Gerhard versteht sich als Theologe der Heiligen Schrift. Die lutherischen Bekenntnisschriften werden

Martin Luther und Philipp Melancthon und sogar noch weiter.⁵² Es fällt dem Betrachter der im Jahr 1610 datierten *Epistola dedicatoria* seines Hauptwerkes, der *Loci theologici*, ebenfalls auf, daß er in dieser Widmung weder die lutherische Rechtfertigungslehre noch den Kampf gegen die römische Theologie oder den Calvinismus zum Ausgangspunkt seiner Arbeit erklärt oder dadurch sich – zumindest nicht explizit – vorrangig motivieren läßt. Die genannten theologischen Kontrahenten bleiben völlig unerwähnt, und die Gefahr für die Rechtfertigungslehre läßt Gerhard als Folge der theologischen Herausforderung, wie er sie im Anfang der Dedikation beschreibt, erscheinen.

In der Tat fängt Gerhard seine *Epistola dedicatoria* der *Loci* nicht mit Betonungen, die allgemein für spezifisch lutherisch gehalten werden, sondern mit der Warnung vor der Gefahr durch die wieder akuten *klassischen christologischen* und *trinitätstheologischen Häresien* an. Von denen wählt er nicht solche, die er bei seinen christlichen Kontrahenten findet,⁵³ sondern ihre noch gefährlicheren Varianten am Rande des Christentums. Diese sieht er, seiner medizinischen Ausbildung⁵⁴ gemäß, als eine Krankheit an, die auch die damalige Kirche bedrohen:

„Vortrefflich schreibt Cassianus in seinem 1. Buch *Über die Inkarnation: Bei einer wiederauftauchenden Krankheit darf es niemals an der Medizin fehlen, sondern je schwerer der Kummer, um so intensiver muß die Pflege sein.* Unter schwerer Krankheit verschiedener Häresien hat einst der mystische Leib Christi, nämlich die Kirche gelitten: Die Arianer, die Photinianer, die Nestorianer, die Eutychianer und andere ähnliche Monstren haben sie in den frühen Jahrhunderten heftig attackiert, [...] Aber – tatsächlich wacht heute die gleiche Krankheit wieder auf, der höllische Drache haucht dasselbe verderbliche Gift aus seinen Rachen aus. Auch wenn ich über die insgesamt falschen Meinungen schweigen würde, von denen die meisten aber darauf zielen, dem Nestorianismus und dem Eutychianismus wieder Wohnrecht in der Kirche

nicht nur weit hinter die Heilige Schrift gestellt, sie werden von dem großen Dogmatiker des orthodoxen Luthertums bei der Entwicklung der evangelischen Lehre praktisch ignoriert. Wenn es neben der Heiligen Schrift eine Autorität gibt, mit der in Übereinstimmung zu sein Gerhard sich bemüht, so ist es die Autorität der Kirchenväter. [...] Man hat ziemliche Mühen, in Gerhards ‚Loci theologici‘ unter den zahllosen Zitaten solche aus den lutherischen Bekenntnisschriften zu finden.“

52 Vgl. dazu Martti *Vaahutoranta*, *Sola Scriptura – sed Scriptura numquam sola*. Bibelauslegung bei Johann Gerhard und die lutherische Gruppenidentität; Versuch einer thesenhaften Analyse in: *Bibelauslegung und Gruppenidentität*. Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland 28.-30.8.1991, hg. von Hans-Olof Kvist, Åbo 1992, S.162-177, hier: S.171-172.

53 Zu denen zählt z.B. der *Nestorianismus*. Er war nach Gerhard besonders im Calvinismus vertreten, aber auch der römische Katholizismus sei nicht davor geschützt gewesen; vgl. *Loci* IV, 4, S. 448; IV, 122, S.503-4; IV, IV, 178, S.529; s. auch *Vaahutoranta* 1998, S.91, Anm. 35 und 36; weiter S.93, Anm. 42.

54 S. Erdmann Rudolph *Fischer*, *Vita Ioannis Gerhardi*, Lipsiae 1723, S.19-21.

zu schaffen, mit welcher Seuche bedrohen doch die neueren Irrlehren, also, die Samosatianer bzw. Photinianer, die allgemein Neu-Arianer genannt werden, aber viel schlimmer und verderblicher sind, als sie! Wie könnte hier die Hand des Mediziners untätig bleiben? Wie könnten wir schweigend betrachten, wie die meisten Glieder der Gemeinde von dieser tödlichen Seuche ergriffen und in den ewigen Tod hinein geführt werden? Aber wie es offensichtlich ist, wie eine verderbliche Seuche und wie ein giftiges Krebsgeschwür die Lehre jener Photinianer ist, laßt uns sie eine Weile um so konzentrierter betrachten, damit wir unseres Meisters Leitung und Ermahnung zufolge diese Pseudopropheten aus ihren Früchten erkennen würden, Matth. 7, 16. Sie lehren, Christus Jesus sei nicht der wahre, natürliche und ewige SOHN GOTTES, vom Vater in der Ewigkeit geboren. Sie verleugnen sogar, daß er überhaupt vor seiner Geburt von Maria existiert hätte, und behaupten dagegen, Christus sei ein bloßer Mensch, dem Gott der Vater in der Zeit die göttliche Macht und Weisheit kommuniziert hätte, in dem Sinn und der Hinsicht er in der Schrift manchmal Gott und Gottes Sohn genannt wird. So bekämpfen sie die ewige Geburt des Sohnes, lästern seine Göttlichkeit und treten das Geheimnis der hochheiligen Dreieinigkeit nieder.“⁵⁵

Aus der Verleugnung der ewigen Gottheit Christi folgt aber nach Gerhard, der sich dabei auch auf Luther stützt,⁵⁶ nicht nur die Zerstörung der Trinitäts-

55 „Praelare scribit Cassianus lib. 1. de Incarnat. Morbo resurgente numquam cessare debet medicina, sed quanto major est aegritudo, tanto constantior requiritur curatio. Nimirum gravo olim cum variarum haeresium morbo collectatum est mysticum Christi corpus; ecclesia, inquam, ab Arianis, Photinianis, Nestorianis, Eutychianis, aliisve ejusmodi monstris oppugnata est superioribus seculis acerrime, [...] Verum enim vero idem ille morbus resurgit hodie, idem virus pestilens infernalis draco e suis hodieque exhalat faucibus. Ut enim silentii nube involvam varias, eas tamen omnes erroneas opiniones, quibus plurimi ipsissimum Nestorianismum et Eutychianismum postliminio in ecclesiam reducere annituntur, an non ingentem minantur pestem recentiores illi sive Samosatiani sive Photiniani, quos vulgus Neo-Arianos vocat, quibus tamen illi longe pejores sunt et pestilentiores! Num hic cessabit medica manus? Num taciti spectabimus plurima ecclesiae membra ferali hac peste corripri, aeternaeque morti tradi? Sed enim ut appareat, quam omnino pestilens tabes et quam virulentum carcinoma sit Photinianorum istorum doctrina, age pressius aliquantulum eam considerabimus, ut juxta Magistri nostri ductum et monitum ex fructibus hos pseudoprophetas cognoscamus, Matth. 7, v. 16. Docent illi, Christum Jesum non esse verum, naturalem ac aeternum DEI FILIUM ab aeterno a Patre genitum, imo negant ante suam ex Maria nativitatem ipsum *ὑπιστάμενον* aliquod fuisse, asserunt contra Christum esse *ψυλὸν ἄνθρωπον*, cui a Deo Patre divina potentia ac scientia in tempore est communicata, quo sensu ac respectu Deus Deique Filius in Scripturis quandoque dicatur, sic ergo aeternam Filii generationem impugnant, divinitatem ejus blasphemant et sanctissimum Trinitatis mysterium proculcant.“ Loci, Epistola dedicatoria, S.IX.

56 „Si in una lance (*ait D. Luther. Lib. De conc. et eccles. T. 7. Germ. Jen. P. 264*) peccata nostra et ira Dei peccatis nostris debita appendantur, et in altera naturae tantum humanae mors ponatur, aut homo tantum pro peccatis nostris passus, tunc altera lanx deprimit nos ad infimum usque infernum. Quod si vero in adversa lance ponatur Dei passio, Dei mors, Dei sanguis, seu Deus pro nobis passus et mortuus, tunc gravior et ponderosior fiet lanx ista, quam omnia peccata nostra et universa Dei ira.“ (*ibid.*), Epistola dedicatoria, S.XI.

lehre: Ist nämlich Christus nicht der ewige Sohn Gottes, so gibt es auch für die Sünder keinen Grund zur Hoffnung, vom ewigen Tod errettet zu werden:

„Wenn die ewige Subsistenz des Gottessohnes mit dem Vater verleugnet wird, wird dazu noch seine göttliche Natur verleugnet. Wird aber die göttliche Natur des Sohnes verleugnet, wird das Mysterium der hochheiligen Trinität und die ewige, wesensgleiche Hypostase des Heiligen Geistes mit dem Vater und mit dem Sohne verleugnet. Wenn aber die göttliche Natur Christi verleugnet wird, wird weiter das ganze Geheimnis unserer Erlösung und die Genugtuung durch Christus verneint. [...] Weiter, wenn die Genugtuung unserer Sünden durch Christus verneint wird, bleibt für unser Heil kein anderer Weg als die Hoffnung auf die Verdienste unserer Werke übrig.“⁵⁷

So ist Gerhard doch an die Rechtfertigungslehre in seiner programmatischen *Epistola dedicatoria* der *Loci* gekommen. Wir sehen aber, daß diese Grundlehre der lutherischen Tradition keine Idee ist, die außerhalb der Gesamtheit der christlichen Lehre oder gar ohne sie existierte. Sie ist kein Prinzip, das aller sonstigen Theologie vorangestellt würde, sondern sie resultiert daraus – letztendlich aber aus der Heiligen Schrift⁵⁸ – und ist tief in der Gotteslehre und in der Christologie verankert, ja, auf die Heilige Dreieinigkeit und auf den Gottmenschen Christus gebaut. Wird über Gott, von seiner Trinität und über die zwei Naturen Christi nicht richtig gelehrt und geglaubt, gibt es keine Vergebung der Sünden, keine Rechtfertigung durch den Glauben. Wenn der Mensch Jesus, den anderen Menschen gleich, aber ohne Sünde, nicht zugleich Gott ist, kann er durch seinen Kreuzestod die Sünder nicht mit Gott versöhnen, nicht ihren Tod in sich selbst überwinden und nicht dem an Zeit und Raum verbundenen Menschen den Weg zur Gemeinschaft mit dem ewigen, unerreichbaren, heiligen Gott anbieten.⁵⁹ Es bleibt dem Menschen nur der Weg des Gesetzes übrig, und der führt niemals dahin, wohin der Aufrichtige glaubt, daß er ihn führen werde.⁶⁰

Wo ist nun aber der Platz des Islams bei Gerhard? Ob er ihn kennt und auch ernst nimmt?

In seiner Dedikation erwähnt Gerhard nur die bedrohlichen Rationalismen am Rande des damaligen Christentums. Das Papsttum und der Calvinismus, aber auch der Islam, bleiben unerwähnt.

57 „Negata Filii Dei ab aeterno cum Patre subsistentia, negatur protinus divina ejus natura, negata divina Filii natura, negatur s. s. Trinitatis mysterium, negatur Spiritus sancti aeterna et Patri ac Filio coessentialis hypostasis. Ulterius negata divina Christi natura, totum redemptionis nostrae et satisfactionis per Christum praestitae mysterium negatur. [...] Porro negata satisfactione pro peccatis nostris a Cristo praestita, nostrorum operum meritis ad salutem aspirandum esse relinquitur, alia namque salutis via superest nulla.“ (ibid.), S. XI. Zu ähnlichen Gedankengängen bei Luther s. *Wirsching* 2002, S.33-35; *Vaahutoranta* 1998, S.94, Anm. 45.

58 Vgl. *Vaahutoranta* 1998, S.17-18.

59 Vgl. *Vaahutoranta* 1998, S.79-115.

60 Vgl. *Vaahutoranta* 1998, S.62-65, 76-78.

Der Islam scheint tatsächlich nicht zu den wichtigsten Gegenständen der theologischen Bemühungen Gerhards gehört zu haben. Trotzdem hat er sich damit zumindest in seinen *Loci* vielfach auseinandergesetzt.⁶¹ Er ist auch über den Islam, den er verständlicherweise vor allem als die Religion der Türken sieht und so die islamischen und türkischen Angelegenheiten fast identifiziert,⁶² sowie den Inhalt des Korans durch Sekundärliteratur⁶³ einigermaßen informiert. Er scheint sogar Teile der lateinischen Übersetzung des Korans oder eventuell eine vollständige Übersetzung gekannt zu haben.⁶⁴

Ausführlich behandelt Gerhard den Islam im Zusammenhang von einigen ethischen und kulturell-religiösen Fragen, wie Polygamie und Beschneidung.⁶⁵ Weniger gewichtig sind seine Bemerkungen zur großen Wallfahrt nach Mekka, die die Muslime wegen der dadurch zu erreichenden Sündenvergebung durchführten⁶⁶ oder zum Fegefeuer, wovon er feststellt, daß es auch ein „türkisches“, d.h. ein islamisches Dogma sei.⁶⁷

Etwas mehr theologisches Gewicht hat Gerhards Kritik an den islamischen, kraß materiell-weltlichen Vorstellungen vom kommenden Paradies.⁶⁸ So lehne der Islam auch die Lehre von der totalen Vergänglichkeit der sichtbaren Welt bzw. *annihilatio mundi* ab.⁶⁹

Sonst schließt Gerhard sich dem reformatorisch betonten eschatologischen und apokalyptischen Verständnis des Islams⁷⁰ an: In der osmanischen Herr-

61 S. (mindestens) *Loci* III, 30; IV, 66; 194, XII,120; XIX,20; XXII,153, 256, XXIV,137, 199; XXV, 202, 206, 220, 226, 597; XXVI,130, 221, 222, 284; Tr. III, 33, 67, 91; Tr. IV, 15, 93; Tr. VI, 157.

62 Vgl. z.B. *Loci* XIX, 20; XV, 220. Zum entsprechenden Sprachgebrauch bei *Luther* s. z.B. *Blöchle* 1995, S.27, 155.

63 Es werden Namen wie *Schweiger* (vgl. *Loci* IV,194 und Tr. VI, 157; s. auch *Brenner* 1968, S.48-55); *Busbequius* (*Loci* XXV, 220), *Salmeron* (*Loci* XXVI, 222) oder selbst *Bellarminus* (*Loci* XXII, 256) genannt; s. auch Tr. 3, 33: „[...] quae verba leguntur in Fortalitio fidei lib. 4. considerat. 5. fol. 207.“

64 Vgl. *Loci* III, 30; XXV, 220; Tr. III, 33. Gerhard hätte sehr wohl auch die deutsche Übersetzung bzw. Paraphrase des Korans „Alcoranus Mahometicus“ von Salomon *Schweigger*, die jener auf Grund früherer Übersetzungen geschrieben hatte (vgl. *Brenner* 1968, S.62), kennen können. Kaum zu glauben wäre jedoch, daß Gerhard diese deutschsprachige Version als eigene lateinische Übersetzung zitiert hätte.

65 S. *Loci* XIX, 20; XXV, 202, 206, 220, 226, 597.

66 S. *Loci* XXVI, 130.

67 S. *Loci* XXVI, 221-222.

68 S. *Loci*, Tr. VI, 157.

69 S. *Loci* Tr. IV, 15. Zu dieser Lehre von der völligen Vernichtung alles sonstigen Geschaffenen, außer der Menschen und der Engel, bei Gerhard s. z.B. *Loci*, Tr. IV (von dem bei Preuss die Kapitel I-V fälschlicherweise als Teile des Tractats III angegeben worden sind), 26-27, 37; dieses Thema behandelt Konrad *Stock* in seiner Untersuchung „Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 42, München 1971“; s. auch *Vaahtoranta* 1998, S.31-32.

70 Dazu s. z.B. *Bauschke* 2000, S.46, 54-57; *Blöchle* 1995, S.27, 173-174 181-183; *Brenner* 1968, S.I, V-VIII, *Wirsching* 2002, S.35-36.

schaft sieht er die letzte große tyrannische Macht, die erst Christus durch seine Wiederkunft zerstören werde.⁷¹

Diese Vorhersage wurde nicht in der Form erfüllt, wie Gerhard auf Grund der Prophetien des Alten und Neuen Testaments⁷² sie geschildert hatte. Trotzdem ist sie wichtig, und zwar deshalb, weil Gerhard in seinen Aussagen zum Vormarsch des Islams in das christliche Herrschaftsgebiet nicht nur die Waffengewalt, sondern ebenfalls die Anziehungskraft der islamischen Lehre als den Grund zu seinem Erfolg sieht.⁷³

Die falsche Lehre zieht an – das ist hier die Botschaft Gerhards. Zum Erfolg braucht sie nicht unbedingt oder lediglich der äußeren Gewalt. In der Tat sieht Gerhard im Islam eine mit der westlichen, d.h. päpstlichen, parallele, orientalische antichristliche Macht. Die beiden verbände nicht nur die Verfolgung der Gläubigen, sondern auch die Häresien, die sie verträten.⁷⁴

Die falsche Lehre der Muslime kann Gerhard mit dem *Arianismus* identifizieren, ähnlich wie die Päpstlichen in den Fußstapfen von *Pelagius* träten.⁷⁵ Dieser theologischen Spur folgt er weiter: Der Islam irre sich, weil er sich von dem natürlichen Licht der Vernunft und nicht von Christus, den Propheten und Aposteln leiten ließe. Der Islam verträte zwar die Lehre von der Einheit Gottes, müsse aber seine Dreieinigkeit und Inkarnation bestreiten.⁷⁶

Letztendlich sieht Gerhard im Islam vor allem eine mit den sonstigen geschichtlichen Irrlehren vergleichbare christologische Häresie. Neben der arianischen Irrlehre sieht er den Islam noch genauer dem *Ebionitismus* verfallen:

„Diejenigen, die Christi Gottheit verleugnen, sind in drei Klassen zu verteilen: 1. Einige von ihnen [...] behaupten, daß Christus vor seiner Geburt von Maria noch nicht existiert habe. Solche waren Kerinthus und Ebion. [...] In ihren Fußstapfen treten in unserer Zeit die Muslime

71 S. Loci, Tr. IV, 93; Loci, Tr. III, 91. Zu ähnlichen Gedanken *Luthers* s. *Blöchle* 1995, S.174-175, 181-183.

72 Besonders das Buch von Daniel; vgl. auch *Brenner* 1968, S.IV-V, VII.

73 S. Loci XXII, 256. S. auch *Wirsching* 2002, S.78-81. Vgl. dagegen *Luther* in: Vom kriege wider die Türken 1529, WA 30/2, S. 124: „Und also ist der Turkische glaube nicht mit predigen und wunderwerck, sondern mit dem schwerd und morden so weit komen, ...“ Ein etwas anderes Bild von Luthers Ansichten bekommt man aber von *Blöchle* 1995, S.163: „Deutlich hat Luther erkannt, daß die ernsthafte und strenge Frömmigkeit der Türken angesichts der schlimmen Zustände in der Papstkirche eine um so stärkere Faszination ausübte und zu einer großen verführerischen Macht geworden ist:“ In der Tat spürt man sogar bei *Wirsching* etwas von dieser Anziehungskraft – nicht aber da, wo es um den „Vereinfacher des Christentums“ (*Wirsching* 2002, S.78), d.h. um die islamische Orthodoxie geht, sondern in der islamischen *Mystik*, wo „wie aus dem Geiste des 139. Psalms, fast wie am Tisch des Herrn [...] die Stimme des islamischen Frommen“ töne; *Wirsching* 2002, S.122; s. auch S.123.

74 S. Loci, Tr. III, 91; Tr. IV, 93. Diesbezüglich zu *Luther* s. *Blöchle* 1995, S.164, 174, 233-237.

75 Loci, Tr. IV, 93.

76 Vgl. Loci XXVI, 284. Wortwörtlich gelesen sieht Gerhard in diesem Zitat nicht den Islam im Bann der Vernunft, sondern *Bellarminus* in der Folge der „Judaeos, Mahumetanos et gentiles“. Sachlich trifft aber meine Ausführung auf die Intentionen Gerhards zu.

und die Photinianer. Muhammad behauptete, *Christus sei ein großer Prophet und Gesetzgeber, in den Gott seinen Geist eingehaucht habe, aber doch nicht der wahre Sohn GOTTES.*⁷⁷

„[Gerhard zitiert Schweiger:] *Lästernd behauptet Muhammad im Koran, daß nicht Christus, der Sohn von Maria, aber noch weniger Gottes Sohn, gekreuzigt wurde, sondern jemand, der ähnlich aussah wie Christus. [...]* Die älteren und jüngeren Arianer verleugnen diesen Satz: *Gott hat gelitten, weil sie selbst sich bemühen, es vom Leiden abzuleiten, daß Christus kein wahrer Gott sei, weil es Gott nicht angemessen sei zu leiden, zu sterben, gekreuzigt zu werden usw. [...]*“⁷⁸

Ohne den Islam eigens zum Thema seiner theologischen Arbeit zu machen, identifiziert Gerhard ihn inhaltlich, dogmatisch betrachtet, gewissermaßen mit anderen christlichen, insbesondere christologischen Häresien. Es wäre jedoch nicht richtig zu behaupten, er sähe den Islam im kirchengeschichtlichen Sinn als eine häretische Abzweigung des Christentums oder gar als eine „Sekte“ oder „antichristliche Kirche“. ⁷⁹ Im religionstheologischen und -soziologischen Sinn betrachtet Gerhard ihn offensichtlich als eine eigenständige Größe und setzt ihn in dieser Hinsicht mit seinen innerchristlichen Kontrahenten nicht gleich. Es geht mit dem Islam nicht um das schlichte Heidentum,⁸⁰ aber er ist auch keine der christlichen Konfessionen, mit denen Gerhard die kontrovers-theologische Diskussion führt. Nein, Islam gehört für ihn zu den alten und neuen Häresien am Rande, aber außerhalb des Christentums.⁸¹

77 „[...] divinatam Christi directe negantes, in tres distribuuntur classes: 1. quidam [...] statuente Christum ante suam ex Maria nativatem prorsus non exstisisse. Tales fuere Cerinthus et Ebion, [...] Quorum vestigiis nostro tempore insistent Mahometani et Photiniani. Mahomet statuit, *Christum esse magnum prophetam et legislatorem, cui Deus animam suam inspiravit, sed tamen non esse vere DEI Filium.*“ Loci IV, 66.

78 „*Mahomedani* in Alcorano non *Christum Mariae Filium, multo minus Dei Filium, sed alium quendam Christo similem crucifixum esse blasphemant.* [...] Ariani veteres et recentiores itidem negant hanc propositionem: *Deus est passus, quin imo ex passione concludere laborant Christum non esse verum Deum, cum Deo indignum sit pati, mori, crucifigi, etc.* [...]“ (ibid.) Loci IV, 194, S.537-538; s. auch Loci III, 30, S.381.

79 Etwa so *Johannes von Damaskus* laut *Bauschke* (2000, S.46-47) und *Wirsching* (2002, S.29); anders dagegen *Petrus Venerabilis* und *Thomas von Aquin* nach *Wirsching* (2002, S.37-39). Vgl weiter (ebd.), S.39-40: „Die Gleichsetzung des Islam mit einer christlichen Sekten- oder Protestbewegung greift – historisch wie sachlich – zu kurz. Auch von einer ‚Mischreligion‘ ohne innere Einheit oder einer christlichen ‚Randgruppe‘ kann nicht ohne weiteres die Rede sein.“

80 Ob die „Türken“ für *Luther* einfache Heiden waren oder irgendwie anders als Vertreter einer nichtchristlichen Religion, vielleicht aber eben als eine ganz besondere Gruppe unter den Heiden charakterisiert wurden, bleibt auf Grund von *Blöchle* 1995, S.30-31, 156-157 etwas unklar; vgl. auch unten.

81 Vgl. *Wirsching* 2002, S.107: „Im Unterschied zu anderen nichtchristlichen Religionen steht der Islam nicht einfach als fremde Gemeinschaft neben dem Christentum, sondern tritt ihm in ausdrücklicher Rivalität gegenüber.“ S. auch die interessante Erörterung dieser – in der Tat offenen bleibenden – Frage vom Islam im Spannungsfeld zwischen einer religiösen und historischen Selbständigkeit und einer inhaltlichen, aber häretischen Verwandtschaft mit dem Christentum von *Wirsching* (2002, S.39-41, 103-104).

3. Die lutherischen Bekenntnisschriften und der Islam

Mit diesen Lehrmeinungen über den Islam folgt Gerhard den Intentionen der lutherischen Bekenntnisschriften. Noch betonter als bei Gerhard wird der Islam in ihnen als eine politische Bedrohung gesehen.⁸² Doch religiös wird er ähnlich beurteilt, wie von Gerhard:

„Erstlich wird einträchtiglich gelehrt und gehalten, lauts des Beschluß Concilii Nicaeni, daß ein einig gottlich Wesen sei, welchs genennt wird und wahrhaftiglich ist Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen gottlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein gottlich Wesen, ewig, ohn Stuck, ohn End, unermessener Macht, Weisheit und Gute, ein Schöpfer und Erhalter aller sichtbarn und unsichtbarn Ding. Und wird durch das Wort Persona verstanden nicht ein Stuck, nicht ein Eigenschaft in einem andern, sondern das selbs besteht, wie dann die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht haben.

Derhalben werden verworfen alle Ketzereien, so diesem Artikel zuwider seind, als Manichäi, die zween Gotter gesetzt haben, ein bosen und ein guten, item Valentiniani, Ariani, Eunomiani, Mahometisten und alle dergleichen, auch Samosateni, alte und neue, [...]“⁸³

Die Verleugnung der richtigen Gotteslehre führt auch nach den Bekenntnisschriften, und zwar im Gefolge der menschlichen Vernunft, zur Werkgerechtigkeit. So wird die Lage in der lateinischen Version der *Apologie* beschrieben – im deutschen Text fehlt dieser Passus:

„Dazu noch schreiben die Gegner der Liebe die Rechtfertigung zu, weil sie überall die Gerechtigkeit des Gesetzes lehren und fordern. Wir können ja nicht verleugnen, daß die Liebe das höchste Werk des Gesetzes ist. Also, die menschliche Vernunft blickt auf das Gesetz und sucht davon die Gerechtigkeit. Dieses höchste Werk des Gesetzes predigen sogar die Scholastiker, die großen und geistreichen Menschen, und halten gerade das für die Gerechtigkeit. Aber von der menschlichen Vernunft betrogen sehen sie nicht das enthüllte, sondern lediglich das verhüllte

82 Vgl. z.B. CA, Praefatio, 1, BSLK, S.44, 1-10: „Invictissime Imperator, Caesar Auguste, Domine clementissime. Cum Vestra Caesarea Maiestas indixerit conventum Imperii Augustae, ut deliberetur de auxiliis contra Turcam, atrocissimum, haereditarium atque veterem christiani nominis ac religionis hostem, quomodo illius furori et conatibus durabili et perpetuo belli apparatu resisti possit; ...“; Apologia VII, 9, BSLK, S.235, 43-51: „Und der Artikel von der katholick oder gemein Kirchen, welche von aller Nation unter der Sonnen zusammen sich schickt, ist gar tröstlich und hohenötig. Denn der Hauf der Gottlosen ist viel größer, gar nahe unzählig, welche das Wort verachten, bitter hassen und aufs äußerste verfolgen, als da sein Türken, Mahometisten, andere Tyrannen, Ketzter etc.“ S. auch CA XXI, 1, BSLK, S.83b, 1-7; Schmalkaldische Artikel II, 4, BSLK, S.431, 1-2.

83 CA I, 1-6, BSLK, S.50, 1- 51, 7.

Gesicht von Moses, wie die Pharisäer, die Philosophen und die Mahometisten. Wir aber predigen die Torheit des Evangeliums, [...]“⁸⁴

4. Der Islam bei Martin Luther

Philipp *Melanchthon* war der Verfasser sowohl des Augsburgerischen Bekenntnisses wie auch dessen Apologie, die oben zitiert wurden. Theologisch ähnlich waren die Gedanken über den Islam von Martin *Luther*, der sich mit diesem Thema,⁸⁵ wie schon oben erwähnt, ausgiebig und einigermaßen informiert⁸⁶ auseinandergesetzt hat. Seine Akzente setzt er dabei etwas anders als es vor ihm im Mittelalter allgemein üblich gewesen war.⁸⁷ Er widerspricht der Kreuzzugsmentalität⁸⁸ und trennt scharf zwischen der weltlichen bzw. politischen und der geistlichen Gewalt: Nicht die Kirche, sondern der Kaiser hat gegen die äußere Bedrohung zu kämpfen, welche die Türken⁸⁹ seinen Untertanen gegenüber darstellen.⁹⁰

Die Christen dagegen sollen die Gefahr aus dem Orient auf zweierlei Weise geistlich betrachten: Ihre erste Reaktion vor der Bedrohung durch den Islam soll die Buße sein. Die Türken seien Gottes Rute, ja eine apokalyptische⁹¹ Pla-

84 „Ceterum adversarii tribuunt dilectioni iustificationem, quia ubique legis iustitiam docent et requirunt. Non enim possumus negare, quin dilectio sit summum opus legis. Et humana sapientia legem intuetur et querit in ea iustitiam. Ideo et scholastici doctores, magni et ingeniosi homines, summum opus legis praedicant, huic operi tribuunt iustificationem. Sed decepti humana sapientia non viderunt faciem Moisi resectam, sed velatam, sicut pharisaei, philosophi, Mahometistae. Verum nos stultitiam evangelii praedicamus, [...]“ Apologia IV, 229-230, BSLK, S.204, 1-11.

85 Ebenfalls in den Bekenntnisschriften; s. Schmalkaldische Artikel II, 4, BSLK, S.431, 1-2.

86 Vgl. *Blöchle* 1995, S. 151-152; s. auch J. Paul *Rajashekar*, Luther and Islam. An Asian Perspective in: *Luthers Theologie als Weltverantwortung. Absichten und Wirkungen, Referate und Berichte des 7. Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Oslo, 14.-20. August 1988, (Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung, 17. Jahrgang 1990) Göttingen 1990, S. 174-191, hier: S.181-183.

87 Vgl. aber *Rajashekar* 1990, S.180: „The four major approaches outlined above appear in one form or another in Luther's writings. In certain respects, his was the last major contribution to the medieval problematic of Islam, but seen from the vantage point of the Reformation.“

88 Vgl. *Blöchle* 1995, S.176-177; *Brenner* 1968, S. I; ähnlich aber schon im Mittelalter u.a. *Petrus Venerabilis* (s. *Bauschke* 2000, S.50) und später u.a. *Roger Bacon*, *John Wycliff* und *Erasmus* von Rotterdam, s. *Rajashekar* 1990, S.180-181.

89 Auch Luther scheint die Muslime meistens mit den Türken zu identifizieren; vgl. *Rajashekar* 1990, S.177.

90 Vgl. z.B. Vom kriege widder die Türcken 1529; WA 30/2, S. 131, 134; *Blöchle* 1995, S.177-179.

91 Gerade darin sieht *Rajashekar* die Übersteigerung des Mittelalterlichen in der Islamrezeption Luthers: „In equating the Turkish or Muslim God with the devil, Luther went far beyond the medieval tradition. Earlier Christian scholars on Islam had generally recognized that Christians, Jewish and Muslims share a common conception of God. But Luther, at the height of his rage against the Turks and influenced by his apocalyptic reading of history, was uncharitable about the Muslim notion of God. In the tradition of medieval apocalyptic interpretation of Islam, Luther in his ‚A sermon against the Turks‘ developed an eschatology of Turkish struggle.“ *Rajashekar* 1990, S.184-185.

ge, wodurch er die Sünder im christlichen Europa züchtige.⁹² Was aber den Islam als Religion betrifft, stellt Luther ihn mit den christologischen und trinitätstheologischen Häresien gleich.⁹³ Aus dem falschen Glauben entstehe auch die Aggressivität des islamischen Reiches, das ohne Grund und Berechtigung das Abendland angreife.⁹⁴

5. Die nachreformatorische lutherische Theologie und der Islam

Diese religionstheologischen Intentionen, wie sie bei Martin Luther, den Lutherischen Bekenntnisschriften und Johann Gerhard zu finden sind, scheinen im großen und ganzen auch das Islambild des nachreformatorischen, klassischen Luthertums zu bestimmen.⁹⁵ Neben der sich geographisch-kulturell schon erweiternden Sicht der lutherisch-orthodoxen Theologen⁹⁶ ist es interessant, daß sie – soweit es möglich ist, die Lage auf Grund von Kenntnissen aus zweiter Hand zu beurteilen – expliziter, als etwa Gerhard, eine Verwandtschaft zwischen den Irrlehren des Islams nicht nur mit den außerchristlichen Häresien, sondern auch mit den aus ihrer Sicht falschen Betonungen ihrer christlichen Widersacher, besonders der Calvinisten, zu sehen scheinen.⁹⁷ Zusammenfassend könnte man sagen, daß der Glaube an die ewige Gottheit Christi als die „Speerspitze“ der richtigen Lehre von der Dreieinigkeit Gottes sowie der zwei Naturen des Gottmenschen Christus, der Schlüssel zum Islam-Verständnis des klassischen Luthertums ist.

6. Jesus im Islam

Wie sieht es aber in der heutigen christlichen Islambegegnung aus? Welchen Stellenwert hat die Lehre von der Einheit Gottes in drei Personen, als dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist dabei? Was bedeutet für den Dialog Jesus Christus, Gottes Sohn, der in der Ewigkeit als Gott von Gott und in der Zeit von der Jungfrau Maria geboren wurde und daher ewig Gott und Mensch

92 S. z.B. Vom kriege widder die Türcken 1529; WA 30/2, S. 111, 116-117; Heerpredigt widder den Türcken 1529, WA 30/2, S.163ff; Verlegung des Alcoran Bruder Richardi 1542, WA 53, S. 274; *Blöchle* 1995, S.172-173; *Rajashekar* 1990, S.181.

93 S. z.B. Vom kriege widder die Türcken 1529; WA 30/2, S.121-123; Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi 1538, WA 50, S.266-268; Von den letzten Worten Davids 1543, WA 54, S. 90-92. S. auch *Blöchle* 1995, S.156-157; *Rajashekar* 1990, S.186-187; *Wirsching* 2002, 33-34.

94 S. Vom kriege widder die Türken 1529; WA 30/2, S. 116, 124; Vermahnung zum Gebet widder den Türken 1541, WA 51, S. 608.

95 S. *Brenner* 1968; *Wirsching* 2002, S.36.

96 S. *Brenner* 1968, S. 48-50, 59, 63-64.

97 Vgl. *Brenner* 1968, S. 37, 42, 59-60, 63; Bengt *Arvidsson*, Bildstrid, bildbruk, bildlära. En idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet, Diss., *Studia theologica Lundensia*, 41, Lund 1987, S. 12, 14, 58.

in einer Person bleibt? Was bedeuten das Kreuz und die Auferstehung Christi für den christlich-islamischen Dialog, was der Heilige Geist, Gott und Tröster, der „von dem Vater und dem Sohne ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und zugleich geehret wird“?

Bevor wenigstens andeutungsweise eine Antwort auf diese Fragen versucht wird, um das Ergebnis mit dem Bild aus dem klassischen Luthertum zu vergleichen, sollen die islamischen Quellen in Betracht gezogen werden. An Material wird es uns nicht fehlen: Wie schon erwähnt, versteht der Islam sich als die endgültige Offenbarung des Monotheismus, deren Vorläufer die zwei weiteren „abrahamitischen Religionen“, d.h. das Judentum und das Christentum waren. Diese „Leute des Buches“ sind aber der ursprünglichen Offenbarung Gottes von seiner Einheit nicht treu geblieben und besitzen daher diese Wahrheit nur in verfälschter Form in ihrer jetzt real existierenden Thora und dem Evangelium. Gerade auf Grund dieser „positiv-negativen Doppelverbindung“ zwischen dem Islam und dem Christentum sind im Islam die Stellungnahmen zu den christlichen Lehren dogmatisch vorprogrammiert.

Auch zu Jesus, *Isa*, als Person hat der Islam viel zu sagen. Jesus ist eine der wichtigsten Persönlichkeiten im Islam. Obwohl Muhammad der Siegel der Propheten ist, werden auch Jesus, dem Wundertäter und Teilhaber an Gottes schöpferischer Tätigkeit,⁹⁸ der als der eine von den zweien ohne einen Vater Erschaffenen neben Adam gestellt wird,⁹⁹ vieles zugeschrieben, wodurch er die sonstigen Propheten, zum Teil auch Muhammad selbst, überragt.

Als Quelle wird selbstverständlich der *Koran* benutzt. In ihm, in seiner arabischen Fassung, glauben die Muslime, das *Buch*, die Offenbarung Gottes, zu haben, die er seinem Propheten eventuell durch den Engel Gabriel oder vielleicht im Traum,¹⁰⁰ aber ohne Wirkung des Vermittlungsprozesses auf den Inhalt gegeben hat. Als eine weitere Quelle müssen wir die *Hadithe* miteinbeziehen. Sie sind keine Kopien des himmlischen Urbuches, wie der Koran manchmal verstanden wird,¹⁰¹ sondern weltliche, schriftliche Kodifizierungen der Überlieferung, welche die *Sunna*, den vorbildlichen Weg des Propheten beschreibt. Diese Tradition dessen, was Muhammad während seines Lebens sagte und wie er handelte, ist den Muslimen neben dem Koran und auch durch ihn autorisiert verbindlich.¹⁰²

98 Vgl. *Bouman* 1989, S. 44-45.

99 Vgl. z.B. *Bauschke* 2000, S. 114, 137, 191.

100 Vgl. *Schirrmacher* 1994, Band 1, S. 43-46.

101 Vgl. Adel Theodor *Khoury*, Koran in: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann*, Peter *Heine*, Islam-Lexikon, Freiburg 1991, S. 453-471, hier: S. 453.

102 Vgl. Peter *Heine*, Hadith in: Adel Theodor *Khoury*, Ludwig *Hagemann*, Peter *Heine*, Islam-Lexikon, Freiburg 1991, S. 325-329; *Bauschke* 2000, S.185.

Den Koran gibt es in guten deutschen Übersetzungen.¹⁰³ Mit den Hadithen ist es schwieriger. Keine von den offiziellen Sammlungen¹⁰⁴ dürfte ins Deutsche übersetzt worden sein. Englische Übersetzungen sind auch nicht in jeder Bibliothek vorhanden.

Dagegen gibt es reichlich gute, islamische Internet-Seiten, die dem Forscher zur Verfügung stehen. Die wurden hier neben der traditionellen, englischsprachigen Ausgabe der Hadithe bei der Suche nach den Sprüchen über Jesus benutzt.¹⁰⁵ Zuerst wird der Koran zitiert:

„Als die Engel sagten: ‚O Maria, Gott verkündet dir ein Wort von Ihm, dessen Name Christus Jesus, der Sohn Marias, ist; er wird angesehen sein im Diesseits und Jenseits, und einer von denen, die in die Nähe (Gottes) zugelassen werden. Er wird zu den Menschen sprechen in der Wiege und als Erwachsener und einer der Rechtschaffenen sein.‘ Sie sagte: Mein Herr, wie soll ich ein Kind bekommen, wo mich kein Mensch berührt hat?‘ Er sprach: ‚So ist es; Gott schafft, was Er will. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist.‘ Und Er wird ihn lehren das Buch, die Weisheit, die Tora und das Evangelium. Und (Er wird ihn) zu einem Gesandten an die Kinder Israels (machen): ‚Ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn: ich schaffe euch aus Ton etwas wie eine Vogelgestalt, dann blase ich hinein, und es wird zu einem Vogel mit Gottes Erlaubnis; und ich heile Blinde und Aussätzigte und mache Tote wieder lebendig mit Gottes Erlaubnis; und ich tue euch kund, was ihr eßt und in euren Häusern aufspeichert. Darin ist für euch ein Zeichen, so ihr gläubig seid. Und (ich komme), das zu bestätigen, was von der Tora vor mir vorhanden war, und um euch einiges von dem zu erlauben, was euch verboten wurde. So komme ich zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. Daher fürchtet Gott und gehorchet mir. Gott ist mein Herr und euer Herr, so dienet Ihm. Das ist ein gerader Weg‘“, Sure 3, 45-51.

„Mit Jesus ist es vor Gott wie mit Adam. Er erschuf ihn aus Erde, dann sagte Er zu ihm: Sei!, und er war“, Sure 3, 59.

Zu diesem Thema werden weiter zwei Abschnitte aus den Hadithen (nach *Bukhari*) zitiert:

„Der Prophet sagte: ‚Wenn jemand dafür ein Zeugnis gibt, daß es nicht erlaubt ist, sonst jemanden anzubeten, als Gott, der keinen Partner hat,

103 In diesem Beitrag wird die Koranübersetzung von *Khoury* zitiert (Adel Theodor *Khoury*, *Der Koran*. 2., durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992).

104 S. dazu z.B. *Schirmmayer* 1994, S.36.

105 Ebenfalls würde sich ein Blick lohnen auf die qualitativ unterschiedlichen apologetischen bzw. propagandistischen islamischen Internet-Texte, die die klassische Kontroverse zwischen dem Islam und dem Christentum manchmal aus sehr modernen Gesichtswinkeln betrachten. Das wäre aber eine Aufgabe für eine weitere Untersuchung.

und daß Muhammad Sein Sklave und Apostel ist, und daß Jesus Gottes Sklave und Sein Apostel und Sein Wort ist, das Er Maria verlieh, und daß er ein von Gott geschaffener Geist ist, und daß das Paradies und die Hölle wahr sind – demjenigen wird Gott den Zutritt in das Paradies mit seinen Taten gestatten, auch wenn es wenig von denen gäbe.“¹⁰⁶ „Der Prophet sagte: ‚Wenn ein menschliches Wesen geboren ist, berührt der Satan seine beiden Seiten mit seinen zwei Fingern, aber nicht den Jesus, den Sohn von Maria. Zwar versuchte der Satan, ihn zu berühren, aber er hat fehlgeschlagen und an seiner statt die Nachgeburt berührt.“¹⁰⁷

Gemeinsamkeiten zwischen der christlichen Tradition und den koranischen Aussagen über Jesus sind kaum zu übersehen.¹⁰⁸ Ebenso klar dürfte sein, daß trotz ähnlicher Motive, zu denen sich noch einige außerbiblische Legenden gesellen,¹⁰⁹ etwas von dem, woran die Christen verbindlich glauben, umgedeutet wird, und vieles davon völlig unerwähnt bleibt – Christi Gottheit eben, sein Kreuzestod und seine Auferstehung von den Toten.

106 „The Prophet said, ‚If anyone testifies that None has the right to be worshipped but Allāh Alone Who has no partners, and that Muhammad is His Slave and His Apostle, and that Jesus is Allāh’s Slave and His Apostle and His Word which He bestowed on Mary and a Spirit created by Him, and that Paradise is true, and Hell is true, Allāh will admit him into Paradise with the deeds which he had done even if those deeds were few.“¹⁰⁶ *Sahih Al-Bukhari*, The Translation of the Meanings of. Arabic-English. By Dr. Muhammad Muhsin Khan. Islamic University, Medina Al-Munawwara. Published by Dar AHYA Us-Sunnah AL NABAWIYA. s.a. Vol. I-IX, IV, 644, S.429; s. auch den – einige orthographische Unterschiede ausgenommen – identischen Text im Internet (<http://db.islam.org:81/hadith/ssearch.htm>, 004.055.644).

107 „The Prophet said, ‚When any human being is born, Satan touches him at both sides of the body with his two fingers, except Jesus, the son of Mary, whom Satan tried to touch but failed, for he touched the placenta-cover instead.“¹⁰⁷ *Sahih Al-Bukhari*, IV, 644, S.324; s. auch <http://db.islam.org:81/hadith/ssearch.htm>, 004.054.506

108 Dazu könnte auch die eschatologische Rolle von Jesus im Islam hinzugefügt werden; vgl. z.B. den Bericht von *Kallfelz* über die Rede des Onkels vom Kalifen Al-^cAbbās: ‚Wisset, daß diese Herrschaft bei uns liegt und uns nicht mehr entgleiten wird, bis wir sie Jesus, dem Sohn der Maria, übergeben werden!“ *Kallfelz* 1995, S.68. Vgl. Hadith: ‚Narrated Abū Huraira: Allah’s Apostle said, ‚By Him in Whose Hands my soul is, surely (Jesus,) the son of Mary will soon descend amongst you and will judge mankind justly (as a Just Ruler); he will break the Cross and kill the pigs and there will be no Jizya (i.e. taxation taken from non-Muslims). Money will be in abundance so that nobody will accept it, and a single prostration to Allāh (in prayer) will be better than the whole world and whatever is in it.‘ Abū Huraira added: ‚If you wish, you can recite (this verse of the Holy Book): – ‚And there is none / Of the people of the Scriptures / (Jews and Christians) / But must believe in him (i.e. Jesus as an Apostle of Allah and a human being) / Before his death; / And on the Day of Judgment / He will be a witness Against them.“¹⁰⁸ *Sahih Al-Bukhari*, IV, 657, S.436-437 (s. auch a.a.O. 004.055.657) und weiter ‚Narrated Abū Huraira: Allah’s Apostle said ‚How will you be when the son of Mary (i.e. Jesus) descends amongst you, and he will judge people by the Law of the Qur’ân and not by the law of Gospel“¹⁰⁹ *Sahih Al-Bukhari*, IV, 658, S.436-437 (s. auch a.a.O. 004.055.658); vgl. *Schirmacher* 1994, Band 2, S.225-226.

109 Vgl. dazu Klaus *Kienzler*, Jesus und Maria im Koran in: *Islam und Christentum. Religion im Gespräch*. Herausgegeben von Klaus Kienzler, Gerda Riedl, Markus Shiefer Ferrari, Augsburg-Schriften zu Theologie und Philosophie, Band 1, Münster, 2001. S.99-110, hier S.107.

Auf eine interessante Weise werden im zitierten Hadith auch die Anthropologie und Sündenlehre in bezug auf Jesus nach dem islamischen Verständnis gedeutet: Jesus wird, wie alle Menschen, ohne Erbsünde geboren. Die anderen Menschen aber, die wohl eben durch die hier erwähnte schädliche Berührung Satans nicht grundsätzlich böse,¹¹⁰ sondern nur schwach und unwissend sind, werden ihr Leben lang von Satan versucht.¹¹¹ Ob Jesus sogar von dieser Versuchung verschont wurde, wie er – wie eventuell auch die anderen Propheten – zumindest von der aktuellen Sünde nach der überwiegenden islamischen Tradition frei geblieben ist?¹¹²

Wenn wir weiter lesen, wird das Bild noch deutlicher:

„Und als Jesus, der Sohn Marias, sagte: ‚O Kinder Israels, ich bin der Gesandte Gottes an euch, um zu bestätigen, was von der Tora vor mir vorhanden war, und einen Gesandten zu verkünden, der nach mir kommt: sein Name ist Ahmad‘“, Sure 61, 6.

„– vielmehr hat Gott sie wegen ihres Unglaubens versiegelt, so daß sie nur wenig glauben; und weil sie ungläubig waren und gegen Maria eine gewaltige Verleumdung aussprachen; und weil sie sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet.‘ – Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt, sondern es erschien ihnen eine ihm ähnliche Gestalt. Diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, außer daß sie Vermutungen folgen. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet, sondern Gott hat ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen unter den Leuten des Buches, der nicht noch vor seinem Tod an ihn glauben würde. Am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein“, Sure 4, 154-159.

„Gottes ist der Osten und der Westen. Wohin ihr euch auch wenden möget, dort ist das Antlitz Gottes. Gott umfaßt und weiß alles. Und sie sagen: ‚Gott hat sich ein Kind genommen.‘ Preis sei Ihm! Ihm gehört doch, was in den Himmeln und auf der Erde ist. Alle sind Ihm demütig

110 Vgl. *VaahTORANTA* 2002, S.265.

111 Vgl. dazu z.B. *Bauschke* 2000, S.32: „Anderen Auslegern zufolge dient die Schöpfung gleichsam als ein Naturvertrag Gottes mit dem Menschen. Mit Bezug etwa auf Sure 30,30 sprechen diese Theologen vom Islam als der schöpfungsgemäßen Religion des Menschen (dīn al-fī rah). Der Mensch sei als Geschöpf Gottes sozusagen monotheistisch veranlagt, was konkret etwa bedeutet, daß die, die als Kinder sterben, ins Paradies eingehen [...] Doch aufgrund der menschlichen Schwäche und Fehlbahrkeit ist der Islam zwar die natürliche, nicht aber die selbstverständliche Religion des Menschen. [...]“

112 Vgl. *Bauschke* 2000, S.130-131. Keineswegs einstimmig wird diese Lehre in der islamischen Tradition vertreten; vgl. (ebd.) S. 131: „Von Propheten und also auch Jesus Sündlosigkeit zu behaupten, ist mithin ein Topos islamischer Prophetologie und Christologie. Der Koran hingegen weiß von Verfehlungen Abrahams und sogar Muhammads zu berichten (Sure 40,55; 48,2; 80,1-10). Daher haben sehr korannahe Theologen [...] dieses Dogma mehr oder weniger abgelehnt.“

ergeben. Er ist der Schöpfer der Himmel und der Erde. Wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr nur: Sei!, und sie ist“, Sure 2, 115-117.

„O ihr Leute, des Buches, übertreibt nicht in eurer Religion und sagt über Gott nur die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn Marias, ist doch nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das Er zu Maria hinüberbrachte, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten. Und sagt nicht: Drei. Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist doch ein einziger Gott. Preis sei Ihm, und erhaben ist Er darüber, daß Er ein Kind habe. Er genügt als Sachwalter“, Sure 4, 171.

„Sie sagen: ‚Gott hat sich ein Kind genommen.‘ Preis sei Ihm! Er ist auf niemanden angewiesen. Ihm gehört, was in den Himmeln und was auf der Erde ist. Ihr habt dafür keine Ermächtigung“, Sure 10, 68.

„Und sprich: Lob sei Gott, der sich kein Kind genommen hat, und der keinen Teilhaber an der Königsherrschaft hat und keinen Freund als Helfer aus der Erniedrigung!“, Sure 17, 111.

Es dürfte wahr sein, daß Muhammad die christliche Trinitätslehre und Christologie nicht richtig verstanden habe und deshalb seine Kritik an die Christen nicht das richtige Ziel treffe.¹¹³ Es lebten in der nächsten Umgebung Muhammads wohl nur wenige und nicht immer orthodoxe Christen, die dazu noch besonders in der Christologie uneinig waren.¹¹⁴ Es wäre jedoch zu einfach, wenn die mangelnde Orthodoxie der Christen oder etwa der Monophysitismus, wie manchmal in der modernen Literatur behauptet, für Muhammads schroffe Ablehnung der angeblich christlichen Gotteslehre und Christologie alleine oder hauptsächlich verantwortlich gemacht würden.¹¹⁵ Auch die eventuellen Begegnungen Muhammads mit den syrischen Christen sollten hier berücksichtigt werden.¹¹⁶

113 Bauschke 2000, S.335; Schirmmacher 1994, Band 2, S.254.

114 Vgl. z.B. Schirmmacher 1994, Band 1, S.12-15; Troeger 1996, S.52-54 ; s. auch Bauschke 2000, S.104.

115 Vgl. Bauschke 2000, S.151: „Man muß berücksichtigen: der Vorwurf des Unglaubens in Sure 5,17.72 richtete sich konkret gegen monophysitische Christen. In ihren Gottesdiensten war und ist es selbstverständlich, Christus mit ‚unser Gott‘ oder sogar mit ‚allmächtiger Gott‘ anzurufen! Demgemäß ist er in ihren Augen auch über die selbstverständlichsten menschlichen Bedürfnisse erhaben.“ Auch die Lutheraner bieten Christus die göttliche Ehre an – aber sie gestehen trotzdem, daß er während seines irdischen Lebens alle menschlichen Bedürfnisse hatte und auch nach seiner Himmelfahrt nicht nur Gott, sondern ebenfalls ein wahrer Mensch geblieben ist. In der Tat aber sind Luther und die lutherische Orthodoxie des Hanges zum Monophysitismus beschuldigt worden; vgl. Vaahtoranta 1998, S.95, Anm. 48.

116 Vgl. Bauschke 2000, S.103; Bouman 1990, S.11-12, 61; s. auch Hans Küng, Eine christliche Antwort – Hans Küng, Josef van Ess, Heinrich Bechert: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München, Piper 1984, S. 195-196.

Trotzdem dürfte es wahr sein, daß Muhammad die Trinität mit einer Dreigötterlehre mit sogar Maria als einer der Götter in der Trias vermischt hat.¹¹⁷ Die von den Christen behauptete Gottessohnschaft Jesu hat er offensichtlich als Folge eines Sexualverhältnisses zwischen Gott und der Mutter Jesu verstanden,¹¹⁸ was selbstverständlich weder sein kann noch sein darf. Aber auch wenn es den Christen möglich wäre, den Muslimen im nachhinein klar zu machen, daß neben der jungfäulichen Geburt Jesu die ewige Geburt Christi aus dem Vater in der Christologie von höchster Bedeutung für die Kirche ist und daß die christliche Ehe zwar eine Analogie zum Verhältnis der Gemeinde bzw. des Gläubigen zu Gott in Christus bildet und daß die Kirche tatsächlich die Braut Christi ist,¹¹⁹ aber daß es dabei doch nicht um etwas mit den hellenistisch-orientalischen Mythen Vergleichbares, das Menschliche und Göttliche Vermischende¹²⁰ und auch für die Christen zutiefst Widerliche geht – was wäre dadurch gewonnen? Auch die orthodoxe christliche Lehre wäre dem Islam der „Beigesellung“ (*shirk*) gleich, und sie ist die schwerste denkbare Sünde, eine Sünde gegen *tauhid*, die Lehre von der numerischen Einheit Gottes.¹²¹

Ohne tiefer in die Problematik des Dialogs zwischen dem Islam und dem Christentum hier eingehen zu können, dürften die aufgeführten Beispiele gezeigt haben, daß das klassische, christliche Islamverständnis seinen theologischen Sinn nicht verloren hat, auch wenn aus der Feindschaft manchmal Freundschaft und aus gegenseitigem Abscheu Respekt geworden ist. Auf der politischen und persönlichen Ebene ist diese Entwicklung übrigens nur zu begrüßen und sogar kräftig zu fördern, soweit es geht, ohne etwa an den Grundlagen der Demokratie zu rütteln. Religiös betrachtet sieht die Sache aber anders aus:

Es kann keine „Ökumene der Religionen“ zwischen dem Christentum und dem Islam geben, es sei denn, jemand von den Kontrahenten ändert seine Grundpositionen. Die Christen betonen zusammen mit Johann Gerhard, daß Gott außerhalb vom Gottmenschen Christus und ohne den Beistand des Heiligen Geistes dem Sünder gegenüber nur ein zerstörendes Feuer, *ignis consumens* und *lux inaccessibilis* ist, oder noch genauer gesagt, auf solche Weise,

117 Vgl. Sure 5, 116: „O Jesus, Sohn Marias, warst du es, der zu den Menschen sagte: ‚Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern?‘“ S. auch Bauschke 2000, S.335.

118 S. Schirmacher 1994, Band 2, S.247, 258; vgl. auch Küng 1984, S.185 (zitiert unten).

119 Vgl. Vaahtoranta 2001, S.118-122.

120 Vgl. die Beschreibung Bauschkes über die Zustände im frühchristlichen Orient, wobei er zwar die häretische, synkretistische Marienverehrung mit dem orthodoxen Glauben an Maria als Mutter Gottes (vgl. z.B. Konkordienformel, Epitome VIII, VII, BSLK, S.806, 12), was keineswegs ihre Göttlichkeit bedeutet, wohl bewußt (vgl. die Anmerkung 147) vermischt; Bauschke 2000, S.153-156. – Hans Küng zählt die „altarabische Vielgötterei“ mit den unterschiedlichsten Kindern Allahs zu den Gründen dafür, daß Muhammad den Begriff „Sohn Gottes“ kategorisch ablehnen mußte; s. Küng 1984, S. 188, 194.

121 S. z.B. Ludwig Hagemann, Sünde in: Khoury, Hagemann, Heine 1991, Islam-Lexikon, Freiburg 1991, S. 698-701; Schirmacher 1994, Bd. 1, S. 215.

d.h. aufgrund der trotz des Sündenfalls übriggebliebenen Ahnungen, der „natürlichen Offenbarung“, überhaupt nicht richtig, eigentlich, als Gott in seinem liebenden Wesen vom Menschen erkannt werden kann.¹²² Gott ist dreieinig und offenbart sich als die Liebe nur in seinem menschengewordenen Sohn. Es gibt keine „allgemeine Göttlichkeit“ über der Dreieinigkeit, über dem einzig wahren Gott, dem Vater Jesu Christi in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, und der natürliche, philosophische Monotheismus führt nicht zu ihm und ist deshalb letztendlich zerstörerisch – so glauben die Christen.

Der islamische Gesprächspartner verleugnet dagegen die grundlegende Verderbnis des Menschen,¹²³ direkt die Göttlichkeit Christi¹²⁴ und zumindest indirekt die des Heiligen Geistes.¹²⁵ Er sieht gerade in der unerforschbaren, souveränen Majestät des numerisch einzig verstandenen Gottes „den Erbarmer, den Barmherzigen“.¹²⁶ Keine Kluft besteht zwischen dem Islam und einem philosophischen Deismus, und eine gewisse Nähe zu den neuplatonischen Gedankengängen ist ebenfalls in ihm, besonders in seinen mystischen Richtungen, spürbar.¹²⁷ Daher könnte man vielleicht vom islamischen Gesichtspunkt aus doch denken, daß die Christen und Muslime trotz allem an denselben Gott glaubten oder beide auf dem Wege zu ihm wären. Die Christen wären nur von dem richtigen Pfad etwas abseits geraten, indem sie in ihrem Glauben „übertrieben“.¹²⁸ Wie könnten aber die Christen, ohne den eigenen Glauben preiszugeben, behaupten, daß sie mit den Muslimen an den selben Gott glaubten?¹²⁹

Zwar dürften auch viele Muslime diesen Gedanken abweisen. Auf Grund literarischer Begegnungen mit dem real-existierenden modernen Islam kann man urteilen, daß der Islam – einige Ausnahmen, offensichtlich meistens westlich orientierte Gelehrte ausgenommen – seiner kontroversen Berufung treu geblieben ist: Nicht wenig von dem, was man im Internet oder sonst zu lesen

122 Vgl. Vaahtoranta 1998, S.61-78, 106-109, aber auch 154-159 und 221-222, 230, 261-269.

123 Vgl. Schirmmacher 1994, Band 2, S.264-265; s. auch Vaahtoranta 2002, S.265.

124 Vgl. Schirmmacher 1994, Band 2, S.258-261.

125 Vgl. Schirmmacher 1994, Band 2, S.258; Adel Theodor Khoury, Geist in: Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine 1991, S. 288. Die Aussagen des Korans über den „Geist“ scheinen viel weniger eindeutig zu sein als diejenigen über Jesus. Auf Grund des strengen islamischen Monotheismus ist es zwar ausgeschlossen, daß es bei ihm um eine göttliche Hypostase ginge. Was ist aber letztendlich der koranische „Geist“? Das bleibt für einen anfänglichen Islaminteressenten auf Grund der zur Verfügung stehenden Literatur etwas unklar. Vielleicht verrät aber diese Unklarheit ein ungelöstes Problem in der islamischen Theologie, die etwas mit der Frage zu tun hat, über der islamisch verstandene, in seinem Wesen grundsätzlich beziehungslose eine Gott sich überhaup mit dem Geschöpf in Verbindung setzen kann.

126 Vgl. die sog. *Basmala*; Peter Heine, *Basmala* in: Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine 1991, S. 112-114.

127 Vgl. Annemarie Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, München 1995, S.24-35, 72-73, 145, 377-382, 397-398.

128 Vgl. Sure 4, 171.

129 Vgl. z.B. Joh. 8, 19.

bekommt, ist nicht nur implizit, sondern explizit gegen das Christentum und namentlich das trinitarische und christologische Dogma gerichtet.¹³⁰

Interessanterweise wird diese Kritik manchmal mit den angeblichen oder tatsächlichen Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft untermauert.¹³¹ Es wird die Irrationalität und Widersprüchlichkeit des christlichen Glaubens betont. Manchmal ist diese Kritik böswillig, manchmal aber ausgesprochen höflich in ihrem Umgang mit dem christlichen Kontrahenten. Inhaltlich wird sie aber auch von einem zivilisierten Ton nicht geschwächt.

7. Ist İsa gleich Christus? Einige Einblicke in den modernen Dialog zwischen den Christen und den Muslimen

Wie ist es aber mit der Treue zum eigenen Glauben bei den christlichen Dialogpartnern in den modernen Diskussionen? Es liegt außerhalb der Möglichkeiten dieses Beitrags, auf diese Frage eine gründliche Antwort zu geben. Doch schon der folgende kurze Einblick in Richtung „Dialog“ dürfte die ange-deutete Problematik verdeutlichen.

Zwei Theologen wurden ausgewählt, um einen gewissen Einblick in den christlich-islamischen Dialog erhalten zu können. Der eine, der berühmte Hans Küng,¹³² stammt aus der römisch-katholischen Kirche. Der andere, Martin Bauschke,¹³³ ist evangelisch. Ich beginne mit dem einige Jahre alten Buch von Bauschke über die Islam-Rezeption der deutschsprachigen Theologen insbesondere in bezug auf die Christologie begonnen:

„Es bleibt abschließend festzustellen: die theologische Beschäftigung mit der koranischen Christologie ist im Verlauf der vierten Phase [1910-1944] – und das heißt fast 40 Jahre lang – keinen Schritt weitergekommen. Im Gegenteil! [...] Aus einem einsichtigen missionarischen Interesse heraus, verbunden mit einer dogmatischen Vorverurteilung des Islams, die auf einem exklusivistischen Wahrheits- und Heilsanspruch des eigenen christlichen Standpunkts basiert, haben die meisten Vertreter dieser Periode wissenschaftliche Sorgfalt und die Bemühung um ein am Selbstverständnis der Muslime orientiertes, exegetisch und historisch fundiertes Verständnis des koranischen Jesus vermissen lassen.“¹³⁴

130 S. z.B. *Sahih Al-Bukhari*, The Translation of the Meanings of Arabic-English. By Dr. Muhammad Muhsin Khan, Islamic University, Medina Al-Munawwara. Published by Dar AHYA Us-Sunnah AL NABAWIYA, Vol. I, S. Iiii ff.

131 Vgl. z.B. „Points To Be Considered“ von Dr. Maneh Al-Johani in der Web-Seite <http://www.al-sunnah.com/truth.aboutjesus.htm>. S. auch Schirrmacher 1994, Bd. 2, S.294-295! S. auch Christine Schirrmacher, Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. und 20. Jahrhundert [...]. Islamkundliche Untersuchungen, Band 162, Diss., Berlin 1992, S.191-192; Schirrmacher 1994, Band 2, S.252, 297.

132 Vgl. Küng 1984, S. 173-204.

133 Bauschke 2000.

134 Bauschke 2000, S. 239-240.

Vielleicht hat Bauschke mit seinem wissenschaftlichen Urteil – mindestens zum Teil – recht. Ob er aber den „exklusivistischen Wahrheits- und Heilsanspruch des eigenen christlichen Standpunkts“ nicht nur für den Grund zu ungenauen wissenschaftlichen Ergebnissen hält, sondern eine solche Einstellung auch sonst, im religiösen Sinn, nicht gerade willkommen heißt? Er setzt fort:

„Die Vertreter der antithetischen Rezeptionsform der koranischen Christologie – sie sind mehrheitlich konservativ-lutherischer oder evangelikal-provenienz – knüpfen meist unmittelbar und ausdrücklich an ihre Vorläufer in der vierten Rezeptionsphase an [...] Sie verfolgen in der Regel ein direkt *missionarisches* bzw. *evangelistisches Interesse*.“¹³⁵

Da dürften sich manche konservativ-lutherischen und evangelikalen Theologen, die es auch im Bereich der christlichen Islam-Begegnung gibt, selbst wiedererkennen. Aber was sagt doch Bauschke zu *Luther*:

„*Martin Luther*, drei Generationen nach *Nikolaus [von Kues]* unter ähnlichen geschichtlichen Umständen lebend, begegnet dem Koran mit einer völlig anderen Intention als der Kardinal. Während dieser zu verbinden suchte, wo seiner Ansicht nach Gemeinsames vorhanden war, ist *Luther* bestrebt, sich so deutlich wie möglich theologisch vom Koran und seiner Christologie abzugrenzen.“¹³⁶

Ob Bauschke sich durch seine eigene theologische Intention führen läßt? Man liest weiter:

„(Streng) Exklusivistische Positionen werden seit der sechsten Rezeptionsphase (etwa 1982), außer von *Bouman* und im evangelikalischen Bereich, in diesem Kontext nicht mehr vertreten. An der Geschichte der Rezeption der koranischen Christologie kann mithin deutlicher als in anderen theologischen Bereichen eine allgemeine Entwicklung in der neueren deutschsprachigen Theologie abgelesen werden: In religions-theologischer Hinsicht werden immer häufiger und immer entschiedener die überkommenen exklusivistischen Positionen aufgegeben zugunsten entweder einer inklusivischen oder – seit den 80er und vor allem seit den 90er Jahren – einer pluralistisch (-abrahamischen) Religions-theologie.“¹³⁷

Was die „inkluisiven“ und „abrahamitisch-pluralistischen“ Modelle religionstheologisch gesehen für das Verhältnis des Christentums zum Islam bedeuten dürften, bleibt hier unerörtert. Man kann ebenfalls ahnen, daß erstens die Begrenzung des Pluralismus lediglich auf die drei „abrahamitischen“

¹³⁵ Bauschke 2000, S. 388.

¹³⁶ Bauschke 2000, S. 202.

¹³⁷ Bauschke 2000, S. 381-382.

Religionen¹³⁸ und zweitens dieser Pluralismus in bezug auf die soteriologisch einigermaßen kontroversen Behauptungen im Islam und im Christentum gewisse logische Schwierigkeiten verursachen könnten. In der Tat hat auch Bauschke etwas dazu zu äußern:

„Die exegetisch fundierte, hauptsächlich auf die dogmatischen Lehrunterschiede fokussierte Rezeption der koranischen Christologie hat auch zur Folge, daß die Auseinandersetzung von der Christologie auf das Feld der *Soteriologie* verschoben wird. Die alles beherrschende, auf eine bestimmte Auslegung der paulinischen Kreuzestheologie eingee engte eigene soteriologische Perspektive bestimmt die Darstellung der koranischen Christologie und deren Beurteilung völlig. Nicht beachtet wird, daß die Sühnetheologie gar kein Thema der koranischen Christologie ist. Im Gegenteil: das eigene soteriologische Interesse wird in die Darstellung des koranischen Jesus hineingetragen und dem Koran aufgenötigt.“¹³⁹

Anscheinend begegnen wir hier nicht dem authentischen Christentum, das den authentischen Islam in der Heilsfrage ausschließt. Die objektive, wissenschaftliche Betrachtung des koranischen Christusbildes würde laut Bauschke eben durch die Beharrung des Forschers auf dem eigenen, mit dem Islam gegensätzlichen religiösen Standpunkt verhindert. Es gibt aber auch eine andere Lesart, wie diese Aussage Bauschkes zu interpretieren wäre: Danach wäre die oben beschriebene „paulinische“ Soteriologie nicht die einzige oder vielleicht gar nicht die *richtige* Art und Weise, christlich zu glauben.¹⁴⁰ Bauschke fährt fort:

„Betrachtet man die Rezeptionsgeschichte der koranischen Christologie im Ganzen, so bestätigt sich aus meiner Sicht die am Schluß des Einleitungskapitels formulierte Einschätzung. Gerade diejenigen Theologen, die sich auf der Basis einer inhaltlichen Toleranz und einer religions-theologischen Offenheit – sei es als Inklusivismus oder als (abrahamitischer bzw. ökumenischer) Pluralismus – sowie der Bereitschaft zu theologischer (Selbst-) Kritik den Aussagen des Korans über Jesus zuwenden, haben nicht allein zum Verständnis der koranischen Christologie *per se* am meisten beigetragen, sondern zugleich den christologischen *Dialog mit dem Islam* vorangebracht. [...] *Der zwar unterschiedliche, aber gleichwertige Glaube an ein und denselben Gott erweist sich als*

138 *Rajashekar* scheint diesen Kreis zumindest andeutungsweise auf alle – hier asiatischen – Religionen zu verbreitern; vgl. *Rajashekar* 1990, S.189-191.

139 *Bauschke* 2000, S. 387-388.

140 Vgl. auch *Schirrmacher* 1994, Bd. 2, S. 294: „Wenn muslimische Apologeten europäische Theologen zitieren, dann geschieht das mit dem Ziel, die Unterschiede und ‚Widersprüche‘ des Bibeltextes herauszustellen oder zwischen der ‚paulinischen‘ Lehre und der Verkündigung Jesu und seiner ersten Jünger einen Gegensatz aufzubauen.“

*eine conditio sine qua non auch für einen konstruktiven christologischen Dialog zwischen Christen und Muslimen.*¹⁴¹

Es wurde ja oben behauptet, daß der christliche und der islamische Glaube gerade in der soteriologischen Frage (und zwar als Folge der unterschiedlichen Gotteslehre und der Anthropologie) einander ausschließen. Nach Bauschke sollen sie aber als unterschiedliche Systeme doch gleichwertig sein. Wie geht das? Bleibt der christliche Glaube dabei so, wie er ist, oder führt die „(Selbst-)Kritik“ der christlichen Disputanten doch zur Anpassung des vertretenen Christentums an den Islam, wie es nach den Regeln der Logik eigentlich voraussetzen wäre, es sei denn, der Islam wiederum verließ seine Grundpositionen? Zum Abschluß der Behandlung von Bauschkes Buch sei noch ein Zitat angeführt, in dem er selbst einen anderen Theologen zitiert:

„Wenn die Muslime traditionellerweise davon ausgehen, daß Jesus im Endgericht nicht nur für, sondern auch gegen Christen Zeugnis ablegt, so entspricht dies [Johann-Friedrich] Konrads [Professor für Evangelische Theologie und Didaktik an der Universität Dortmund] eigener Überzeugung: ‚Die Erwartung, daß Jesus selbst sagen wird, was seine Sache war, und was daraus im Neuen Testament und in christlicher Dogmatik geworden ist, teile ich leidenschaftlich‘ (12). Diese ‚Sache Jesu‘ läßt sich bis dahin nur in immer vorläufig bleibenden, historisch-kritischen Versuchen rekonstruieren, wobei immerhin so viel geklärt sein dürfte: ‚daß die kritischen Anfragen von Juden und Muslimen an die christliche Tradition und die Probleme, die auch heutige Christen mit ihrem Glaubensbekenntnis haben, also insbesondere Aussagen zur Gottes-Sohnschaft Jesu und zur Trinität Gottes, nicht die ursprüngliche Botschaft und Sache Jesu betreffen‘.¹⁴²

Trotz allem abrahamitischen Pluralismus herrscht also nach Bauschke doch Konkurrenz zwischen dem Islam und dem Christentum, und zwar in der Gotteslehre und in der Christologie! Der Sieger des Wettkampfes wird erst am Jüngsten Tag von Christus selbst verkündet. Bis dahin habe die historisch-kritische Exegese die Aufgabe einer vorläufigen Schiedsrichterin an sich genommen.

Zum Schluß dieses Beitrages sei noch Hans Küng kurz zitiert. In der letzten Zeit ist er als Verfechter einer gemeinsamen Ethik der Religionen, eines globalen Ethos im Dienst des Weltfriedens bekannt geworden. Dieses Vorhaben ist edel und bitter nötig und nur zu begrüßen, auch wenn seine Chancen vor der harten Realität eher gering sein dürften.

Statt dieses „Millenniumsprogramms“ ist hier jedoch die allgemeine religiösetheologische Einstellung von Hans Küng interessant, insbesondere in bezug

141 Bauschke 2000, S. 394-395.

142 Bauschke 2000, S. 338.

auf den Islam. Zu diesem Zweck seien einige Textabschnitte von ihm aus dem Jahr 1984 zitiert:

„Mit Verwunderung haben Historiker schon immer vermerkt, wie wenig innere Widerstandskraft das Christentum – auch im Vergleich mit dem ungleich schwächeren Judentum – dem Islam gegenüber gezeigt hat. Sehen wir hier von der militärisch-politisch-organisatorischen Potenz des Islam einmal ab, so scheint eine Hauptursache dieses Mankos gerade in der *unzulänglichen Begründetheit des christlichen „Zentraldogmas“* (der Trinität und dabei einbegriffen der Inkarnation) gelegen zu haben.“¹⁴³

„Was also ist ursprünglich neutestamentlich mit der Gottessohnschaft gemeint? Hier ist ohne Frage nicht eine Abkunft, sondern die Einsetzung in eine Rechts- und Machtstellung im *alttestamentlichen Sinne* gemeint. Nicht eine physische Gottessohnschaft, wie im Islam stets angenommen und zu Recht verworfen (die Assoziationen an einen Beischlaf von Göttern mit einer Menschenfrau erwecken muß), sondern eine *Erwählung und Bevollmächtigung* durch Gott im Alten Testament. Gegen ein solches Verständnis von Gottessohn war vom jüdischen Ein-Gott-Glauben her kaum etwas Grundsätzliches einzuwenden; dies konnte die jüdische Urgemeinde durchaus vertreten. Dagegen bräuchte, scheint es, auch vom islamischen Monotheismus her kaum Grundsätzliches eingewendet zu werden. Aber die Entwicklung blieb bei diesem judenchristlichen Glauben nicht stehen. [...] Mit der Ausbreitung des Christentums in die Welt hellenistischen Denkens wurde Jesus nun immer mehr als Gottessohn *auf eine Seinsebene mit dem Vater gestellt*, was zu wachsenden Schwierigkeiten führen mußte.“¹⁴⁴

„Die neutestamentliche Wissenschaft hat nicht nur erkannt, wie groß der Abstand zwischen den ursprünglichen Aussagen über Vater, Sohn und Geist und der späteren dogmatischen kirchlichen Trinitätslehre ist, sondern wie verschieden auch schon im Neuen Testament die christologischen Konzeptionen sind: ‚Es ist heute klar für die neutestamentliche Wissenschaft‘, sagt der Finne Heikki Räisänen, einer der wenigen Neutestamentler, die sich wissenschaftlich auch mit dem Koran beschäftigt haben, in seiner glänzenden Schrift ‚The Portrait of Jesus in the Qur’ân‘, ‚daß es im Neuen Testament schwerlich etwas gibt, das auch nur entfernt der Trinitätslehre gleicht. Diese Einsicht mag in sich selber ein frischer Standpunkt sein für einen Dialog. Aber vielleicht noch interessanter ist die Tatsache, daß einige Stellen des Neuen Testaments eine auffällige Ähnlichkeit mit dem koranischen Porträt von Jesus haben‘ (S. 127).

143 Küng 1984, S.181.

144 Küng 1984, S.185.

Während etwa das späte, hellenistisch beeinflusste vierte Evangelium Jesus sprechen läßt von der Herrlichkeit, die er mit Gott hatte, bevor die Welt war (Joh. 17,5), was auch konservative Exegeten nicht als Wort des historischen Jesus anerkennen, wissen die ersten drei Evangelien nichts von einer Präexistenz Jesu (das erste, Markus, auch nichts von einer Jungfrauengeburt). Und während das vierte Evangelium Jesus bis hinein in die Leidensgeschichte stark überhöht fast wie einen Gott (aber doch von Gott klar unterschieden!) auf Erden wandelnd präsentiert, ist er nach den synoptischen Evangelien noch ganz und gar der leidende Menschensohn, durch den Gott handelt. Insbesondere verweist Räsänen auf die Reden der Apostelgeschichte, wo Lukas altes Traditionsmaterial benutzt, das Jesus ganz Gott unterordnet: Es ist deutlich die Rede von Jesus als *Gottes Knecht*, *Gottes Christus*, *Gottes Auserwähltem*: Gott handelt durch ihn, Gott war mit ihm; er wurde getötet nach Gottes Plan, aber Gott hat ihn von den Toten erweckt, zum Herrn und Christus gemacht und – ich habe die wichtige Stelle bereits zitiert – zum Gottessohn eingesetzt. Haben alle diese („adoptianisch“ gefärbten) lukianischen Aussagen nicht durchaus noch Platz im Rahmen eines strengen jüdischen oder islamischen Ein-Gott-Glaubens? Und doch war dies der Glaube von Christen: von Judenchristen! Und vielleicht auch von Muslimen?

Es war ein Verhängnis sondergleichen, daß die werdende Kirche, vor allem nach der völligen Zerstörung Jerusalems unter Kaiser Hadrian im Jahre 132 und der Flucht aller Judenchristen nach Osten, fast völlig von ihrem jüdischen Mutterboden losgelöst wurde: Die Kirche aus *Juden*, die zu einer Kirche aus *Juden und Heiden* geworden war, wurde jetzt zu einer Kirche aus (hellenistischen) *Heiden*. Die wenigen *Judenchristen*, die die Entwicklung der hellenistischen Kirche und ihrer immer mehr überhöhten Christologie nicht mitmachten, wurden *als Häretiker abgestempelt*, wie etwa die Ebioniten, die nach dem Kirchengeschichtler Eusebios die Jungfrauengeburt Jesu annahmen, aber seine ewige Präexistenz ablehnten. Ganz wie – der Koran!¹⁴⁵

Es ist fraglich, ob Christus auch in dieser angeblich ursprünglich-judenchristlichen Form von den Muslimen angenommen würde. Eine Preisgabe des allgemeinen christlichen Glaubens würde Hans Küngs Kompromißvorschlag aber auf jeden Fall bedeuten, obwohl er wohl so nicht gemeint war. Interessant, aber offensichtlich auch symptomatisch in seinen sonst ziemlich rund formulierten Argumentationen ist die herausragende Stellung des finnischen, in seiner Heimat durch seinen nicht besonders ausgeprägt kirchlich-orthodoxen Ansatz bekannten Professors Heikki Räsänen.

145 Küng 1984, S. 190-191.

8. Schlußbemerkungen

Die theologischen Einstellungen der hier zitierten modernen christlichen Dialogpartner in der Diskussion mit dem Islam scheinen gerade das zu bestätigen, wogegen sie sich wenden: Eine neutrale, wissenschaftliche Islamforschung dürfte zwar einigermaßen möglich sein. Sobald man aber ihre Ergebnisse im Dialog mit den Muslimen einsetzen möchte, muß man entweder das genuin Christliche preisgeben, oder es stellt sich heraus, daß der Islam, wie schon die lutherischen Väter klar gesehen haben,¹⁴⁶ wenn nicht religionsgeschichtlich, so doch inhaltlich als eine Häresie am Rande des Christentums, aber außerhalb von ihm stehend, verstanden werden muß. Die entscheidenden Punkte dabei sind eben die Trinitätslehre und die Zweinaturenchristologie.

Es sei noch einmal Martin *Luther* zitiert:

„Ich hab erfahren und gemerckt jnn allen geschichten der gantzen Christenheit, das alle die jenigen, so den heubtartikel von Jhesu Christo recht gehabt und gehalten haben, sind sein und sicher jnn rechtem Christlichen glauben blieben, Und ob sie sonst daneben geirret oder gesundigt haben, sind sie doch zu letzt erhalten. Denn wer hierinn recht und fest stehet, Das Jhesus Christus rechter Gott und mensch ist, fur uns gestorben und aufferstand, dem fallen alle andere artickel zu und stehen jm fest bey. [...] Wunder, wunder sihet man, wie die spitzigen köpffe sich hie verdrehet und versucht haben, das sie ia nicht musten Christum einen rechten waren Gott gleuben, und haben diesen Artickel und die schriffjt jmer wollen mit jrer vernunft messen, fassen und meistern. Aber er ist bestanden, und sie sind alle vergangen, wie wol der Teuffel jnn der ungleubigen seiner kinder hertz seinen samen alzeit geseet hat, bis der Mahomet komen ist, der hat gegen morgen schier alle welt von Christo verführet.“¹⁴⁷

146 Stichwort „Ebionitismus“ vgl. oben Anm. 77.

147 Die drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi 1538, WA 50, S.266-268.

Won Yong Ji:

Lutherstudien in der ostasiatischen Kulturregion¹

Martin Luther ist kein Unbekannter in der ostasiatischen Kulturregion: Japan, Korea, China (Hongkong), Taiwan, Malaysia und Singapur, eine Region mit mehr als einem Viertel der Erdoberfläche und einem Drittel der Weltbevölkerung. In den letzten ein bis zwei Jahrhunderten, je nachdem in welchem Land, wurde Luther in Geschichtsbüchern erwähnt, wenn die westliche Welt vorgestellt wurde; in beschränktem Maß wurde er auch bekannt durch Reisen nach Europa, besonders nach Deutschland. Luther und die von ihm ausgelöste Reformationsbewegung beanspruchen gewöhnlich einen Teil der Geschichtsschreibungen, die sich auf die soziologisch-politisch-religiösen „Reformbewegungen“ gegen das römische Papsttum und die mittelalterlichen Sozialsysteme und Weltbilder beziehen. Für den Schreiber führte eine persönliche Begegnung im jungen Alter zum lutherischen Glauben und machte ihn zum lebenslänglichen Schüler Luthers.

In jüngst vergangenen Jahrzehnten nahmen Luthers Schriften und Gedanken einen wesentlichen, oft bestimmenden Raum in akademischen Kreisen ein, auch wenn er immer noch etwas begrenzt erscheint im Vergleich zur Situation im Westen. Luther und sein Wirken kommt im Geschichtsunterricht vor, in zahlreichen Aufsätzen, Artikeln und Büchern lutherischer und nichtlutherischer Schüler; und es gibt auch wissenschaftliche Monographien. In der Tat: Lutherstudien sind in Ostasien eine wesentliche Aufgabe im 21. Jahrhundert.

Wie der Titel dieser Darlegung andeutet, werde ich drei Sprachräume ansprechen, die man legitimer Weise als die ostasiatische Kulturregion bezeichnet.

I. Lutherstudien in Japan

Japan ist ein nichtchristliches Land; nur etwa 1,5% der Bevölkerung sind „Christen“, eingeschlossen alle protestantischen und katholischen Kirchen und Gemeinschaften. Dennoch wurde, soweit ich weiß, das Interesse und Studium Luthers in Japan mehr gefördert als in irgendeinem anderen Land Asiens. Das mag - historisch gesehen - daran gelegen haben, daß das Interesse der „intellektuellen“ Japaner mehr auf die deutsche Welt als auf die angloamerikani-

¹ Dr. Won Yong Ji aus Korea ist emeritierter Professor der Systematischen Theologie am Concordia Seminar in St. Louis, Missouri. Der Beitrag wurde erstmals als Vortrag auf dem „North American Forum for Lutheran Research“ vom 6. - 9. August 2001 am Concordia Seminar gehalten. Professor Ji ist zugleich Generalherausgeber und Hauptübersetzer der koreanischen Ausgabe von Luthers Werken (KE-LW 12 Bände). Der Artikel erschien im CONCORDIA JOURNAL, St. Louis, Jg. 27/4 (Oktober 2001) S. 330-348. Die Übersetzung verdanken wir Pastor i.R. Heinrich Dammann, Kirchwalsede.

schen Länder gerichtet war. Zahlreiche japanische Gelehrte wurden gegen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland ausgebildet. Ein sozialistischer Trend wurde spürbar in der Dashi-Zeit nach der Meiji-Restauration. Die Schriften von Karl Marx (1818-1883) und Friedrich Engels (1820-1895) waren in den Händen von liberal gesinnten akademischen Kreisen inmitten konstanten Drucks durch Traditionalisten und konservativer Regierungseleute. Folglich waren *Das Kapital* von Marx und *Das Kommunistische Manifest* mehr oder weniger die Leitlinien der Revolutionäre jener Zeit. In solch einem geistigen Milieu zog auch Luther einige Intellektuelle an, besonders was sein Verständnis von Freiheit betraf.

(Die erste Generation der Forschung ist etwa von 1910 bis 1930 anzusetzen, die zweite von 1930 bis in die fünfziger Jahre und die dritte Welle der Lutherforschung von etwa 1960 bis zur Gegenwart - nach einer Analyse von Professor Y. Tokuzen.)

Die erste Übersetzung von Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ wurde 1911 von der Mu-Kyokai Gruppe, einer nichtkirchlichen Bewegung von Kanzo Uchimura erstellt. Diese Lutherschrift wurde sehr weit sowohl unter Nichtchristen als auch unter Christen verbreitet. Der landesweit berühmte Iwanami Bunko (Publizist) forderte lange die Verbreitung. Luthers Einstellung zur „Freiheit“ war interessant und regte zum Nachdenken an. Diese erste Übersetzung der Lutherschrift erfolgte entweder aus deutschen oder aus englischen Texten.

In der zweiten Periode (1930-1950) begann man die Weimarer Lutherausgabe zu gebrauchen. Man hatte wenig Kenntnis des Frühneuhochdeutschen, des 16. Jahrhunderts. Eine interessante strittige Frage war z.B. das Wort „frum“, ob nun „frum“ „fromm“ bedeutet oder „gerecht“ (iustus). In dieser Zeit erschien die erste Luther-Auswahl, sieben Bände (1948-1961), gegründet auf die Calwer Ausgabe oder die Ellwein-Übersetzung.

Der Versuch der dritten Generation (ab 1960) Luthers Werke zu übersetzen ist ab 1962 die japanische Ausgabe von Luthers Werken (JE-LW) in drei Abteilungen mit insgesamt 36 Bänden. Bis jetzt sind 14 Bände erschienen. Fertiggestellt wurden auch: *Das Konkordienbuch* (1982), Werke aus der Reformationszeit (15 Bände, 1983-2001), zwei Bände über *Luther und Melancthon*, Werke über die Mystik, ein Band über *Luther und Staupitz* (2001) und mehrere Serien über „Denker der Welt“ mit einem Band über *Martin Luther*. Darüber hinaus könnte man zur besonderen Beachtung erwähnen - ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

- ISHIWARA Ken (geb. 1882 Kirchengeschichtler) mehrere Artikel von 1915-1918 und später.
- SATO Shigehiko (1887-1935), *Luthers Grundgedanken zum Römerbrief*, 1933.²
- KISHI Chitose (1896-1989), *Luthers Kommentar zum Hebräerbrief*.
- WATANABE Shigeru, *Deutsche Reformation: Gedanken und Geschichte*, 1969, u.a.

2 Vgl. CONCORDIA JOURNAL, Jg. 23 (Oktober 1997), S. 379.

- KURAMATZU Isao, *Luther und Karl Barth*, 1988.
- TOKUZEN Yoshikazu (geb.1932), Viele Artikel in japanisch und deutsch: *Die Lutherforschung in Japan seit 1967* im Lutherjahrbuch 1977, Leipzig, S. 89-104.
- KISHI Chitose (Hg): *Luther, Vergangenheit und Gegenwart*,³
- Zwei Bände zum *Römerbrief Matzuo*, 1959/60.
- Neue Übers. „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ von M. Fujita, Iwanami Bunko.
- Eine wissenschaftliche Arbeit von KANEKO Haruo über Luthers Anthropologie.

Die Herausgabe dieser Bücher wurde von der „Japan Society of Luther Research“ unterstützt⁴. Es ist besonders interessant zu beachten, daß das Interesse der japanischen Historiker, Philosophen, Linguisten und Sozialwissenschaftler an Luther sich in der Vergangenheit auf die Bedeutung der Reformation in der Geschichte des Westens konzentrierte, Luthers Konzept vom persönlichen Glauben, seine biblischen Darlegungen (besonders in der frühen Periode der Mu-Kyokai Gruppen), philosophische und anthropologische Lutherschriften und in den letzten Jahrzehnten Luther über ethische und ekklesiologische Zusammenhänge. In der ostasiatischen Kulturregion spielt Ethik eine besondere Rolle. Zu allen Zeiten und an allen Orten gab und gibt es wichtige „Biographien“, die historische Ereignisse oder wichtige Vermächtnisse darstellen. - Ich möchte wenigstens drei Gelehrte besonders nennen und kommentieren, die solche wichtigen Werke geschrieben haben.

SATO Shigehiko (1887-1935)

Shigehiko Sato wurde von dem prominenten christlichen japanischen Führer Danjo Ebina getauft. Er studierte an den kaiserlichen Universitäten von Tokyo und Kyoto und machte Luther in Japan auf wissenschaftlicher Basis bekannt. Während seiner Studienzeit in Berlin und Tübingen (1922-1924) widmete er sich dem Lutherstudium unter Karl Holl. Heimgekehrt wurde er als Autorität für Lutherstudien in Japan anerkannt. Toshio Sato schreibt recht detailliert über Shigehiko Sato in dem Buch „A History of Japanese Theology“⁵: „Shigehiko Sato studierte Luthers Werke an der „graduate school“ der Kaiserlichen Universität von Tokyo und gleichzeitig an der Theologischen Schule in Tokyo unter Uemura. Während seiner Amtszeit als Pastor veröffentlichte er *Young Luther* (1920) und lernte dadurch den amerikanischen lutherischen Missionar Jens Winther kennen, der ihn einlud, an der Kyushu Gakuin, einer lutherischen theologischen Schule in Kumamoto zu unterrichten...

3 Gesammelte Aufsätze verschiedener Autoren im Lutherjahr 1983.

4 Vgl. *Reformation Senshu*, Bd. 15, „Luther“, hg. von Prof. Tokuzen, Kyobunkan, Tokyo, 1995.

5 Hg. von Yasuo Furuya, 1997, S. 65f. (Eine Rezension von Won Yong Ji erschien im CONCORDIA JOURNAL 23 (Oktober 1997, S. 378-380).

Sato wurde dann Professor am „Japan Lutheran Theological Seminary“ in Tokyo. Er gründete die „Society for Luthers Studies“ und gab eine Zeitschrift *Luther studies* heraus, in der er mit großem Enthusiasmus versuchte, in Luthers Gedanken einzuführen ... Sato war kein rechthaberischer Dogmatiker und blieb ein Schüler Luthers.

In der ganzen Zeit seines akademischen Wirkens bemühte sich Sato um die Lehre vom Glauben. Mit anderen Worten: Sein zentrales theologisches Anliegen war die religiöse Erfahrung. Während seines Aufenthalts in Berlin schrieb er *Eine Studie der Religion der Erfahrung* (1924), in deren Einleitung er feststellte: „Der Zweck dieses Buches ist, die Religion der Erfahrung zu studieren und die einzigartige Erfahrung der Religion, glaubend daß das Wesen der Religion Erfahrung ist.“ In diesem Buch setzt er sich auseinander mit Kants Religion der Vernunft, Schleiermachers Religion des Gefühls und Luthers Religion des Gewissens. Diesen Diskussionen folgte sein Hauptwerk, eine Studie über Luther, gegründet auf seiner Dissertation an der Kaiserlichen Universität zu Kyoto: *Luthers Grundgedanken zum Römerbrief*, erschienen 1933, ausgelöst durch sein Interesse an Luthers Lehre vom Glauben.

Sato stand der dialektischen Theologie kritisch gegenüber und stellte sich an die Seite der sog. Luther-Renaissance, die ihren Platz etwa zwischen der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts einnahm. Das gab Anlaß zu Auseinandersetzungen mit Takakura, der der dialektischen Theologie wohlwollend gegenüber stand.“

KISHI Chitose (1898-1989)

Dr. Chitose Kishi erlebte fast das ganze 20. Jahrhundert. Nach seiner Ausbildung in Japan und Deutschland wurde er der maßgebliche Architekt der japanischen Lutherausgabe (JE- LW) und Herausgeber für die ersten Bände. Sein Ansehen als Kirchenmann, theologischer Lehrer und Lutherschüler ist in Japan und in Übersee weit bekannt. Er war ein Hauptredner bei der LWB-Versammlung 1957 in Minneapolis, Minnesota. Unter vielen anderen Veröffentlichungen ist sein Buch über Luthers *Kommentar zum Hebräerbrief* besonders beachtenswert. Es ist mir eine besondere Freude diesen christlichen Mann von hoher Bildung und doch auch Schüler gekannt zu haben. Es war mir ebenso ein Vorzug, ihn in seinen späteren Lebensjahren beruflich zu erleben.

TOKUZEN Yoshikazu (*1932)

Professor Tokuzen steht noch im aktiven Lehrdienst am „Japan Lutheran Theological College/Seminary“ in Tokyo und ist dort der amtierende Direktor des „Luther Research Institute“ und auch der Leiter der Seminarabteilung desselben Instituts. Er promovierte an der angesehenen japanischen Tokyouniversität, am College für Ingenieurwesen und studierte am „Japan Lutheran Theo-

logical Seminary“ und an der Rikkyo Universität in Japan. Er nahm auch teil an Studien für Fortgeschrittene an der deutschen Universität in Hamburg und erhielt später die Ehrendoktorwürde des „Wartburg Theological Seminary“ in Amerika. Er war Professor für Theologiegeschichte und Reformations- und Lutherstudien.

Dr. Tokuzen war von Anfang an - seit den frühen sechziger Jahren - bis jetzt bei dem Unternehmen JE-LW dabei. Er war es, der einen Großteil der Übersetzungsarbeit leistete und war peinlich genau beim Redigieren der Unterlagen und vieler sachkundiger Erklärungen der Artikel, die in den JE-LW aufgenommen wurden. Er ist auf dem Gebiet der Lutherstudien und Lutherforschung national und international weit bekannt.

II. Luther in Korea, einem reformierten und katholischen Land

A. Luther in Korea (bis 1958)

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurde der römische Katholizismus über China auf der koreanischen Halbinsel eingeführt, obwohl die König Yi Dynastie (1392-1910) das Land mit einer Anti-West-Politik gegen die Außenwelt, von der nur China ausgenommen war, regierte. Zu Anfang debattierte man in Regierungskreisen nach vorwiegend „konfuzianischer“ Art, ob nun der Katholizismus eine „Wissenschaft“ oder eine „Religion“ sei. Bald aber fand man heraus, daß er eine „Religion“ sei, und das hieß, daß er vom Gesetz her streng verboten war, da der Konfuzianismus die vom Staat geförderte „Religion“ und der offizielle Kodex für die Lebensregeln war. Es kam eine Christenverfolgung auf und viele Katholiken wurden zu Märtyrem.

Etwa hundert Jahre später wurde der Protestantismus durch die Presbyterianer (1884) und Methodisten (1885) eingeführt. Erst 74 Jahre später kam das Luthertum zum ersten Mal durch die LCMS von Amerika nach Korea (1958).

Wenn man diesen Hintergrund berücksichtigt, kann man keine lange Geschichte von *Lutherstudien* erwarten. Bis zum Ende des 2. Weltkrieges (1945) konnte man ein paar erwähnenswerte Passagen im Textbuch über die *Geschichte des Westens* finden, die Martin Luther und seine Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts betrafen. Es wurden auch einige einführende Aufsätze über Luther in dieser Anfangszeit, meist von amerikanischen Missionaren, geschrieben. Sie schrieben nicht so sehr in wissenschaftlicher Form, sondern allgemeinverständlich für das einfache Volk⁶. 1929 wurde J. L. Nuelsens Buch *Luther the leader* von 1906 von Nam-Suk Paik ins Koreanische übersetzt und von der „Jesus Book Society of Korea“ veröffentlicht. In dieser Zeit konnte man so gut wie keine Schriften über Luther in den Kirchen- und Seminarveröffentlichungen finden.

6 Z.B. James S. Gale (1863-1934), W. R. Foote und W. M. Baird.

Auch während der Zeit nach dem 2. Weltkrieg und dem Koreakrieg (1950-1953) konnte man nicht viele Lutherstudien erwarten. Nur ein paar Dinge sind wahrnehmbar: Einige Versuche z.B. von Gliedern des „The Gospel Fellowship Club“ und Bok-Nang Park, ein presbyterianischer Theologe, die 1949 Luthers Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* übersetzten, die eine zeitlang in Korea, einem nichtlutherischen Land, verbreitet wurde. Ein presbyterianischer Ältester, Herr In-Myung Oh, schrieb 1954 einen kurzen Artikel „Eine Geschichte von Luthers Reformation“, die er 1959 in Buchform unter dem Titel *Martin Luther* herausgab. Doch diese Publikation war keine originale Arbeit, sondern eine Neuveröffentlichung eines früheren Beitrags des Missionars James S. Gale (1908). Wenn man die allgemeine Situation der damaligen Gesellschaft und deren ärmliche Wirtschaftslage bedenkt, kann man leicht verstehen, daß man damals nur lesenswertes Material druckte. Die genannten Phänomene zeigen auf, daß die Präsenz des Luthertums in der lutherischen Kirche und Mission und das Erscheinen von Lutherstudien in einer positiven Wechselbeziehung stehen. Während das Luthertum in anderen Ländern, wie in Japan und China, schon viel länger präsent war, hatte es Korea erst seit 1958.

B. Die Einführung Martin Luthers in Korea (1958-1968)

Die allgemeine Lage des Landes war nach der schweren Kriegszeit und seiner Folgen irgendwie wieder hergestellt und auch das Verlagswesen wurde nach und nach wiederbelebt. Die Kirchen wuchsen und ihre Aktivitäten konnten sich freier entfalten. Bei diesem Wiedererwachen wurde endlich 1958 das Luthertum durch die „Lutheran Church-Missouri Synod“ in Korea eingeführt. In diesem Jahr wurden vier Missionarsfamilien aus Amerika entsandt. Dieses Ereignis gab dem Interesse am Studium Martin Luthers und der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert wesentlichen Auftrieb. Ein lutherischer Historiker, Han-Kook Bae, der 1970 vom Concordia Seminar in St. Louis einen akademischen Grad erhielt, beschrieb das wie folgt:

Unter den ersten Missionaren war Won-Yong Ji, der während seines Studiums in Amerika und Deutschland Lutheraner und der später zum lutherischen Pastor ordiniert wurde, bevor er in sein Heimatland Korea ausgesandt wurde. Jis Studienschwerpunkt war Luther und seine Theologie. Er erhielt den theologischen Doktorgrad vom Concordia Seminary in St. Louis 1957 aufgrund seiner Dissertation über das Thema: „The Concept of Education in the Light of the Theology of Martin Luther“. Seine Präsenz im ersten Missionarsteam in dieser Zeit war sehr bedeutsam für die Förderung allgemeinverständlicher und wissenschaftlicher Lutherstudien.

Während der ersten zehn Jahre lutherischer Tätigkeit in Korea wurden erhebliche Mengen von Materialien über Luther produziert, wenn auch noch begrenzt. Bücher wurden herausgegeben, übersetzt und ausgerichtet sowohl auf die christliche als auch die nichtchristliche Umwelt.

Ohne die zahlreichen Aufsätze und Kleinschriften, die sich auf Luther bezogen und in dieser Zeit in Zeitschriften und Zeitungen erschienen, können folgende Bücher genannt werden:

- *Das Leben Martin Luthers*, 1960.
- *Luthers Denken, Theologie und Bildung*, 1961.
- *Luther und die Reformation*, 1965.

Einige übersetzte Bücher und Lutherschriften aus dieser Zeit:

- *Laßt Gott Gott sein*, Philip Watson.
- *Luthers Theologie*, F. E. Meyer.
- *Die Augsburgische Konfession*.
- *Luthers Tischreden* (ausgewählte Stücke).
- *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Martin Luther.
- *Luthers Kleiner und Großer Katechismus*.
- Weitere Lutherschriften erschienen in der Zeitschrift *Luther Study* in Korea.

Einige dieser genannten Bücher wurden mehrmals aufgelegt, besonders von dem lutherischen Verlag „Concordia Sha“ in Seoul und einige von der „Christian Literature Society of Korea“. Darüber hinaus erschienen auch in dieser Zeit von einigen nichtlutherischen Verlagen in Korea einige andere Veröffentlichungen über Luther und die Reformationszeit sowohl als Originalschriften als auch in Übersetzungen.

C. Lutherpräsenz, langsam aber fortschreitend (1968-1983)

Im Gedenken zu Luthers 500. Geburtstag und des 25. Jahrestages der „Korea Lutheran Mission“ wurde Dr. Jae-Jin Kim, einem prebyterianischen Professor der Systematischen Theologie, die besondere Aufgabe angetragen, eine aktuelle Untersuchung über Lutherstudien in Korea zu erstellen. Er faßte die Situation zusammen.

Auf der Grundlage der Forschung wurden 47 Magisterarbeiten für den akademischen „Master's Degree“ an verschiedenen Universitäten und Seminaren in Korea geschrieben. Sie behandelten Themen wie „Rechtfertigung“, „Ethik“, „Ausbildung“, „Gesetz und Evangelium“ usw. Eine ganze Reihe von diesen Arbeiten kamen von ehemaligen Studenten des Professors Won Yong Ji während seiner Lehrtätigkeiten an der Yonsei Universität (United Graduate School of Theology), am Han-Shin College/Seminar, beim lutherischen LTA-Programm und auch als Gastprofessor an anderen Lehrstätten. Mehr als ein Dutzend dieser Arbeiten sind entstanden auf Grund von Ji's Büchern *Luthers Denken: Theologie und Ausbildung* und *Luther und die Reformation*, die bereits früher erschienen waren.

Doch beruhten alle diese Arbeiten für den Magister meistens auf Sekundärquellen, was in den kommenden Jahren noch verbessert werden kann. Immerhin, die Aussichten sind gut und die Begeisterung unter jungen Schülern und Studenten schien recht groß zu sein.

Ein bemerkenswerter Abschnitt in dieser Zeit war der Beginn an der koreanischen Ausgabe von Luthers Werken, die hauptsächlich von Won Yong Ji übersetzt und von ihm herausgegeben wurden. Zu jenem Zeitpunkt (1983) waren bereits vier Bände erschienen und das Projekt ging weiter. Einige Teile von Luthers Werken waren bereits schon viele Jahre vor ihrer Veröffentlichung übersetzt worden.⁷

D. Lutherstudium nach 1983

Als die christliche Welt 1983 den 500. Jahrestag von Luthers Geburtstag feierte, nahm das Interesse an Luther und seinem Denken ständig zu und viele Studienergebnisse erschienen als Artikel, Arbeiten und Bücher von Studenten und jungen Wissenschaftlern an Universitäten und theologischen Institutionen in Korea. Dennoch verständlich: Ihre Anstrengungen erschienen im Vergleich zu dem, was in westlichen akademischen Kreisen geschah, eher bescheiden und begrenzt. Doch war alles bedeutsam für die weitere Förderung über Luthers Denken und seine Theologie.

Zu den bereits vorgenannten Materialien kamen auch noch mehr Bücher, Artikel, Dissertationen und einige andere Arbeiten hinzu. Zusätzlich wurden auch noch einige Schriften von Luther und einige Bücher über Luther ins Koreanische übersetzt. Kürzlich machte Kwak Wun-Sang vom „Luther Study Institute of Korea“ eine informative und aktuelle Aufstellung über akademische Arbeiten und Dissertationen über Luther, sein Denken und seine reformatorische Bewegung, die von 1983-2000 an Universitäten und theologischen Seminaren in Korea geschrieben wurden. In dieser Zeit waren das 230 Themen für den Magister und drei Dissertationen:

Byung-Hee Bae, „Eine Studie über deutsche Worte im Deutsch des 16. Jahrhunderts“, an der SU-kang University (1983);

Han-zu-Yang, „Luthers Verständnis der Geschichte und die Zwei-Reiche-Lehre“ an der Kyung Hee University (1993);

Moon-Kang Chang, „Politisches Denken Martin Luthers im Zusammenhang mit den Bauernkriegen“, an der Sung-Kyun-Kwan University in Seoul (2000).

Die Anzahl der einzelnen Studien zeigt eine steigende Tendenz: z.B. 1983 waren es sechs, 1988 zwölf, 1994 fünfzehn und 1998 dreißig. Das „Luther Study Institute“ wird diese Arbeiten analysieren und weiter fördern. Wir meinen, daß das Erscheinen der koreanischen Ausgabe von Luthers Werken zu diesem ermutigenden Trend beigetragen haben mag. Es sind auch Arbeiten von westlichen Lutherforschern ins Koreanische übersetzt worden, z.B. von Lohse, Althaus, McGrath, J. Kittelson, C. Lindberg, J. Nestingen, R. Rosin und anderen. In den vergangenen Jahren kamen eine ganze Reihe koreanischer Akademiker,

⁷ Die KE-LW wurde, wie geplant in 12 Bänden, 1990 fertig gestellt.

die im Westen, in Deutschland und Amerika, Spezialstudien über Luther gemacht haben, nach Korea zurück, um dort ihre Arbeitsergebnisse abzuliefern. Das ist sehr ermutigend.

Es wäre der Mühe wert, von ihnen einmal eine Liste anzufertigen und ihre Interessen und Studiengebiete zu erforschen.

Die Koreanische Ausgabe von Luthers Werken (KE-LW) umfaßt 12 Bände. Nach zwölf Jahren intensiven Engagements wurde sie 1990 fertig. In ihnen gibt es 78 Sachbereiche, mit jeweils einer kurzen Einführung, Sach- und Bibelstellenregister und acht Anhängen, zusammen 6 496 Seiten. Die 12 Bände sind aufgeteilt unter drei Gesichtspunkten:

1. *Luther und die Schrift*, jeweils zwei Bände für das Alte und das Neue Testament

2. *Luther und die Theologie*, drei Bände mit Luthers reformatorischen Schriften und

3. *Luther und das Geistliche Amt*, fünf Bände über Luther als „Pastor für die Kirche“, „Pastor für die Welt“, „Luther, der Prediger“, „Luther, der Seelsorger“ und „Luther, der Kommunikator“.

Noch andere lutherische Schriften können erwähnt werden: *Das Konkordienbuch* (1988), *Eine Geschichte des Luthertums in Korea* (1988) und *Gesetz und Evangelium* von Walther (1993).

Das „Luther Study Institute in Korea“ wurde bereits 1965 erdacht, verwirklichte sich aber noch nicht in einer sichtbaren Form. Das Projekt wurde jedoch in einfacher Weise fortgeführt. Vor einigen Jahren wurde es neu belebt unter der Schirmherrschaft des „Luther Theological College/Seminary“. Die 14 Veröffentlichungen von *Luther Study* in Buchform mit 162 Seiten sind gerade erschienen und eine neue Veröffentlichung ist in Vorbereitung. Die vollständige Ausgabe von Luthers *Galaterbrief* wird gerade übersetzt und wird in naher Zukunft veröffentlicht.

Es ist die Hoffnung und Erwartung aller, die in Korea mit Luther befaßt sind, daß durch dies bescheidene Organ *Luther Study* in den kommenden Jahrzehnten die jüngeren Generationen stimuliert werden, Luther und sein Denken klarer und relevanter zu machen, sei es in Korea oder sonst wo in Asien durch Schriften, Seminare und Studienkonferenzen. Unsere Kollegen in China und Japan, wie auch die im Westen, mögen uns zur Verwirklichung unserer Hoffnung helfen.

III. Lutherstudium in China

„Luther Study“ kann heute eine faszinierende Sache im nachkonfessionellen China werden, dem Land des Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus (BKT-Land), so beschrieben und analysiert von Dr. Pilgrim W. K. Lo vom „Lutheran Theological Seminary in Hong Kong“.

Mit den Umbrüchen seit 1949 in diesem modernen BKT-Land gibt es vielschichtige Spannungen und Konflikte zwischen der offiziellen „Three-Self Pa-

triotic Church“ unter dem „Christian Council of China“ (CCC) und den sg. „Inoffiziellen Hauskirchen“, zwischen den „Traditional Christians“ und den „Cultural Christians“ seit den neunziger Jahren, zwischen dem früheren Negativbild Luthers unter dem Einfluß der Sowjetunion und der neueren Anhängerschaft Luthers und seiner Reformation. All das wird wohl zwangsläufig zu erwarteten und unerwarteten Zusammenstößen führen. – „Kulturchristen“ sind die Kultur-Intellektuellen in China, die einen persönlichen Glaubenswechsel erlebt haben und sich nun zu Jesus Christus bekennen... (Lieu Xiao-fen). Der phänomenale Anstieg dieser Kulturchristen rief 1995/96 viel Meinungsstreit zwischen ihnen und den in Übersee lebenden traditionellen chinesischen Christen hervor über „Christliche Identität“. Wenn auch die Kirchenchristen die Identität der Kulturchristen in Frage stellten, muß man doch zugeben, daß es gerade diese Kulturchristen sind, die die meisten Aktivitäten für das akademische Studium des Christentums entwickeln und die auch mit chinesischen Intellektuellen vieler anderer Disziplinen zusammenarbeiten, etwa auch mit Experten und Gelehrten des „Religious Affairs Bureau“ der chinesischen Regierung und verwandten Instituten. Wie auch immer: Das Interesse an Luther und seinem Denken scheint heutzutage eine neue Erscheinung in China zu sein. Das kann als eine beachtliche Herausforderung gelten, denen sich Lutherforscher und Reformationswissenschaftler heute gegenübersehen.

Professor LEI Yutian von der Guangzhou Universität hat folgende treffende Bemerkung über den besonderen Bedarf von Lutherstudien in China gemacht:

Luthers Reformation war nicht nur eine Reform der Kirchen, sondern war auch eine Bewegung zu sozialen Veränderungen, die beinahe alle Lebensbereiche berührten und den Weg für die geistige Freiheit und die soziale Befreiung in Europa und den anderen Kontinenten bereiteten. Als einer der modernen Großen von weltweiter Bedeutung hat Luther große Aufmerksamkeit von Theologen, Historikern und politischen Denkern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf sich gezogen und beeinflußte chinesische Reformer und Intellektuelle bis heute⁸.

Das Lutherstudium ging auch in China in den letzten 150 Jahren durch einige Stadien der Entwicklungen:

A. Die Frühperiode, etwa 1840-1911: Hören über Luther

Das war die Zeit der späten Qing Dynastie. Nach Aussagen einiger Beobachter wußte vor 1848 niemand in China, wer Martin Luther überhaupt war. 1846 lernte ein chinesischer Gelehrter und Beamter namens Xu Jisha einige Missionare kennen. In dieser Zeit verschaffte sich Xu viel Material über Weltgeschichte und Geographie und benutzte diese Quellen, um 1848 ein Buch zu schreiben mit dem Titel *Ein Abriß der Weltgeschichte und Geographie*. Darin

⁸ LEI Yutian in „Chinas Lutherforschung und das Projekt CE-LW“, 20.4.2001, „Luther im asiatischen Kontext“ – Symposium in Hong Kong.

machte Xu auch eine Bemerkung über Luther, die allererste Erwähnung Luthers und der Reformation von einem chinesischen Gelehrten:

In der frühen Ming Dynastie Chinas erschien in Deutschland ein Mann namens Luther, der der römisch-katholischen Lehre widersprach und unterstellte, daß alle katholischen Bücher über Jesus falsch seien und die Leute zwingen der Kirche beizutreten. ... Darum machte Luther neue Übersetzungen der Bücher über Jesus und legte sie neu aus. So gründete er eine neue Lehre, nannte Jesus „Heiland“ und die Kirche „Kirche Jesu“. Damit zog er eine Menge katholischer Gläubiger in europäischen Ländern an, ihm zu folgen. Der Papst war äußerst zornig und befahl den Fürsten, die Gläubigen zu fangen und zu töten. ... Aber diese Kirche wuchs schnell und konnte nicht zurückgehalten werden. ... Jetzt nennen die Leute im Westen die Kirche von Luther und anderen „Reformierte Kirche“. Ich denke, daß Jesus seine Religion schuf, um die Welt zu erlösen; aber die Länder von verschiedenen Kirchen bekämpfen sich weiterhin. Was würde Jesus sagen, wenn er davon gewußt hätte?

Viele Namen könnten genannt werden, die in der Folgezeit irgendwelche Bemerkungen über Luther und die Reformation in ihren Schriften gemacht haben, z.B. Guo Songtao (1877), Song Yuren (um 1890) – beide chinesische Diplomaten –, Shen Wexin (1903) – ein Literat – und die beiden Engländer Robert Morrison und Li Si.

B. Die Periode der Republik China, erste Hälfte des 20. Jahrhunderts

Vom späten 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert erwachte in der Qing Regierung der Kampf zwischen den konservativen Kräften und den Reformern. Mit der Absicht, China zu retten, schlugen die Reformen viele Reformpläne vor. Zu dieser Zeit nahmen einige von ihnen Luthers Reformation in Augenschein, um etwas über die Reformeffahrung Europas zu lernen. Ein Reformen, Song Shu (1862-1910) vertrat die Ansicht, daß Luther ein Held von Weisheit, Güte und Mut gewesen sei.

Kwang Youwei, der erste Reformführer um die Jahrhundertwende, schrieb um 1900 herum etliche Artikel und Gedichte über Luther, in denen er seine Bewunderung für den „Giganten“ Luther ausdrückte. Er war der Meinung, daß das Aufkommen des Protestantismus irgend etwas damit zu tun habe, daß solche kreativen Denker für neues Lernen wie F. Bacon und Descartes hervorkamen. Kang war auch einer der ersten Chinesen, der historische Lutherstätten besuchte und einige literarische Aufzeichnungen den nachfolgenden Generationen hinterließ. Liang Qichao, Kangs Vorzugsstudent und hervorragender Führer der Reformbewegung von 1898 und Anhänger Luthers schrieb in seiner Biographie über Kang Yuwei von ihm als „konfuzianischer Martin Luther“. Je-

denfalls brachten beide Männer bedeutende Beiträge in der Beziehung Luthers für China in dieser historisch entscheidenden Periode hervor.

Es ist wahr, daß einige Revolutionäre und deren Gefolgsleute ihre Aufmerksamkeit auf Luthers Reformbewegung in den geistigen Kreisen Europas richteten. In dieser Zeit brauchte China eine ernste geistige Erneuerung. Lu Xun (1881-1936), ein berühmter Schriftsteller und revolutionärer Denker des modernen China, schrieb 1908 einen sehr bedeutenden Artikel mit dem Titel „Über kulturelle Voreingenommenheit“. Darin lobte er Luthers große Leistung, mit der er die neue Entwicklung der europäischen Gesellschaft vorangetrieben habe. Er schrieb:

Luthers große Reformation breitete sich über ganz Europa aus und berührte nicht nur religiöse sondern auch andere Themen, wie z.B. die Trennung von Kirche und Staat. ... Später wurden manche traditionellen Grenzen gelockert und durchbrochen. ... Dem folgte Meinungsfreiheit und eine rasante Entwicklung von Wissenschaft und Technologie. ... Außerdem gab Luthers Reformation nötige Anstöße für politische Reformen.

Lu Xuns Beurteilungen zeigten seine scharfen Einsichten in die enge Verbindung zwischen Luthers Reformation und dem europäischen akademischen Fortschritt, wissenschaftlicher und technischer Erneuerung, geistiger Freiheit, wirtschaftlicher Entwicklung und politischer Veränderungen.

In dieser Zeit der Geschichte Chinas trugen Männer wie Jiang Fang-zhen (1920) ein bedeutungsvolles Kapitel über die Reformation bei mit dem Buch *Eine Geschichte der europäischen Renaissance* oder wie Gao Yi-han, der 1925 einen Artikel schrieb *Die europäische Geschichte des politischen Denkens*. Gao machte auch zum ersten Mal einen Vergleich zwischen Luther und Melancthon und entdeckte einige Differenzen zwischen diesen beiden Reformatoren. Man könnte auch den Autor Peter Peng nennen, der *Eine Geschichte des christlichen Denkens* schrieb und die Diskussion über einige Lutherschriften entfachte wie z.B. „Ein offener Brief an den deutschen Adel“, „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche“, die „Fünfundneunzig Thesen“ und die „Augsburgische Konfession“. Zum ersten Mal begannen die Chinesen Luthers eigene Schriften zu lesen – wenn auch in beschränktem Umfang -, um aus erster Hand Informationen über Luthers Reformationsbewegung zu bekommen. Bis zu dieser Zeit war Luther in China eben nur durch sporadische Erwähnungen in verschiedenen Büchern, die sich auf den Westen bezogen, angeführt worden und nicht direkt durch Luthers eigene Werke.

C. Ein verzerrtes Lutherbild, 1949-1980

In den frühen Jahrzehnten nach der Gründung der Volksrepublik China (VRC), als China noch von der Sowjetunion lernte, war das Lutherstudium stark durch die Sowjetunion beeinflusst, was denn auch merklich „einseitig“ und deutlich negativ war. Luther wurde als Verräter der deutschen Bauern an-

gesehen. Solche verdammenden Ansichten waren in chinesischen akademischen Kreisen dreißig Jahre lang vorherrschend bis 1978, als China seine Reform begann. Während in den drei Jahrzehnten zuvor nur weniger als zehn Artikel mit der negativen Sicht Luthers erschienen, wurde nun eine neue Phase der Lutherstudien eingeleitet.

D. Lutherstudien seit 1980, in der postdenominativen Phase

In den letzten zwanzig Jahren wurden im Mutterland China allein über 100 Abhandlungen über Luther publiziert, die hauptsächlich seine politischen, religiösen und wirtschaftlichen Gedanken berührten, und die Experten, die sich mit Luther beschäftigten, wurden mehr. Chinesische Gelehrte haben die Fesseln des Dogmatismus abgelegt, befreiten sich selbst von den alten Ideen und haben die Methode abgeschüttelt, bereits Schlüsse zu ziehen, bevor Forschungen durchgeführt und Analysen gemacht worden waren. Sie nahmen nicht mehr länger eine unfaire Haltung gegenüber Luther und seinem Verhältnis zu den deutschen Bauern seiner Zeit ein. Wie schon erwähnt, war das ja, während der von der Sowjetunion bestimmten Zeit Chinas, der einzige Maßstab, Luther zu beurteilen. Sie lobten Thomas Münzer (1489?-1525) in den Himmel, aber sprachen ständig schlecht über Luther als Verräter des Bauernaufstandes.

Nach Professor Lei Yutian konzentrierten sich chinesische Gelehrte auf dem Festland in den letzten 20 Jahren auf folgende vier Gebiete:

1. Das Studium von Luthers politischen und religiösen Gesichtspunkten.
2. Die Beurteilung des Menschen Martin Luther.
3. Das Verhältnis zwischen Luthers Reformation und dem Bauernkrieg.
4. Vergleich Martin Luthers mit Johannes Calvin.

Selbst wenn hier chinesische Gelehrte einige Fortschritte in ihren Lutherstudien gemacht haben, so läßt doch ihr Studium und ihre Forschung noch so manches zu wünschen übrig. Die gegenwärtige eigenartige Situation in China birgt gewisse Schwierigkeiten, die Prof. Lei wie folgt darstellt:

Das Lutherstudium in China deckt nur ein kläglich kleines Gebiet ab. Eigentlich ist es erst im Anfangsstadium.

1. Der Mangel an Originalmaterialien: In der Tat gibt es in China nur eine Ausgabe „Ausgewählte Werke Luthers“.

2. Es gibt nur wenige Forscher: Nur 30-40 sind vorwiegend oder auch gelegentlich mit Lutherstudien beschäftigt und haben nicht einmal genug Möglichkeiten, ihre Ergebnisse untereinander auszutauschen.

3. Finanzielle Probleme: Wir haben eine akademische Institution zur Förderung des Lutherstudiums in China gebildet, „The China Luther Study Center“, mit dem Hauptziel, ein Symposium über Luther und die Reformation abzuhalten und alle zwei Jahre die Zeitschrift *Luther Study* erscheinen zu lassen. Da für das alles Geld benötigt wird, konnte dieser Plan bis jetzt noch nicht verwirklicht werden. Wir sind aber froh, daß mehr und mehr Arbeiten über Luther

und andere relevante Materialien nach China kommen. Auch haben sich mehr und mehr College- und graduierte Studenten und junge Gelehrte, einschließlich solcher, die einmal Reformationskurse in westlichen Ländern und in Rußland belegt hatten, dieser Forschungsgruppe angeschlossen. Mit offenem und scharfsinnigen Verstand und mit besserer Fremdsprachenkenntnis können diese Leute leichter mit ausländischen akademischen Kreisen verkehren, und sie haben tatsächlich schon begonnen, eine recht wichtige Rolle auf diesem Gebiet einzunehmen. Wir sind zuversichtlich, daß chinesische Gelehrte ihre Forschungsgebiete erweitern und neue Ansichten über Luther gewinnen werden. Seine theologischen, ethischen und sozialen Auffassungen werden in aller Tiefe untersucht werden. Zweifellos wird diese Arbeit auf die gegenwärtige geistliche und kulturelle Gestaltung Chinas bezogen sein und diese auch fördern⁹.

Es ist auch interessant, wie Professor Yu Ke die Lutherstudien einschätzt:

Bis jetzt gibt es „Drei Mehr“ und „Drei Weniger“ unter den veröffentlichten Aufsätzen über Luther, anders gesagt: Es gibt mehr „Macro-Studien“ als „Micro-Forschung“ unter den Arbeiten; es gibt mehr Abhandlungen über die politische Einschätzung Luthers und weniger über seinen Beitrag zur Entwicklung der Theologie und Kultur; mehr Gelehrte forschten über Luthers Beitrag für das 16. Jahrhundert, und weniger untersuchten seinen Einfluß auf die nachfolgenden Generationen.

In jüngerer Zeit ist es recht und billig, folgende Bücher zu nennen:

Yu Ke, *Martin Luther*;

Li Pingye, *Die Entdeckung des Mannes Martin Luther und seiner Reformation* und ebenfalls

Li Pingye, *Die Reformation und modernes westliches soziales Denken*

(alle in chinesisch). Dr. Li, die an einer Universität im Hauptfach Lutherstudien betreibt, hat eine wichtige Position inne für „religiöse Angelegenheiten“ bei der Zentralregierung in Peking. Im April 2001 hielt sie beim Symposium in Hong Kong einen interessanten Vortrag mit dem Titel: „Die Lehre von der Rechtfertigung und die goldene Regel“. Von einem anderen Blickpunkt aus gesehen, ist auch die folgende Information bezeichnend: Mitte der fünfziger Jahre wurden unter der Herausgeberschaft von Christopher Tang in Chinesisch zwei Bände von ausgewählten Lutherschriften publiziert.¹⁰ Dies war ein Teil eines anspruchsvollen Projekts von mehr als 50 Büchern, zweiseitig und natürlich in chinesisch, *Die Bibliothek der christlichen Klassiker* mit Francis P. Jones als Hauptherausgeber. Diese Bibliothek war das Projekt des „Bord of Founders“ des „Nanking Theological Seminary“ in Verbindung mit dem „Chinese Literature Council“ (später in Hong Kong). Eine 2. Auflage der genannten zwei Bände ausgewählter Lutherwerke in chinesisch erschien 1968. Unter anderem erschienen darin die Reformationsschriften von 1520, die Schmalkaldi-

⁹ Lei Yutian, Auszug aus seinem Vortrag während des Luthersymposiums in Hong Kong im April 2001.

schen Artikel, Einleitungen zu den Büchern des Alten Testaments, der Psalmen und des Neuen Testaments, der Römer- und Galaterbrief, Schriften über das Erziehungswesen und das Papsttum, ein Teil der Tischreden und der Korrespondenz usw. In den siebziger Jahren druckte das „Taosheng Publishing House“ für die Allgemeinheit einige Schriften aus den Werken Luthers.

1992 gab die „Concordia Welfare and Education Society in Hong Kong“ einen Band in chinesisches mit Lutherschriften heraus unter dem Titel *Glaube und Gesellschaft*¹¹. Eingeschlossen waren Schriften, die sich auf Luther und die Bauern bezogen, auf den Krieg gegen die Türken, zur Frage, ob auch Soldaten selig werden können, zum Ehestand, ein Sermon über die Notwendigkeit, die Kinder zur Schule zu schicken, die Psalmen 82, 101 und 127 und andere Schriften, die von Interesse schienen.

Auf diesem Hintergrund haben dann das „Concordia Seminary“ in St. Louis und die „Kwangzhou Normal University“ in China das Projekt begonnen, in 15 Bänden eine chinesische Ausgabe von Luthers Werken (CE-LW) zu schaffen.

Ich meine, der Besuch von Prof. Lei Yutian von der „Kwangzhou Normal University“ aus der VRC im Herbst 1998 am „Concordia Seminary“ war ein wichtiger Wendepunkt. Die CE-LW sind ein gemeinsames internationales Projekt zwischen Luther/Reformationswissenschaftlern innerhalb und außerhalb der VRC. Für diese Herausforderung übernimmt das „Concordia Seminary“ eine unterstützende und koordinierende Führerrolle im 21. Jahrhundert. Am 7. November 1998 schrieb Prof. Lei in einem persönlichen Brief: „Auf Ihre Anregung hin sind wir nun bei den Vorbereitungen zur Gründung eines „Luther Study Center“ unter der Leitung des „Comparative Culture Institute“ der „Kwangzhou Normal University“ (VRC).“ Bald danach veränderten sie es zu einem „nationalen“ Projekt, das beim „Luther Study Center“ in Beijing angesiedelt ist.

Ich traf mit den Professoren LEI Yutian, YU Ke und KONG Xiang-Min 1993 in Mineapolis und 1997 in Heidelberg zusammen. Wir hatten eine längere Aussprache über die „Werke Luthers“ in chinesisches und ich machte ihnen Mut, eine chinesische Ausgabe ähnlich der japanischen und koreanischen Ausgabe anzustreben.

IV. Eine Zukunftsperspektive über das Studium von Luthers Denken und seiner Theologie in Asien

Welche zusätzlichen Aussichten des Studiums über Luthers Denken und der reformatorischen Bewegung im 16. Jahrhundert können für den asiatischen Kontext relevant werden? Wenn wir uns im Westen die Lutherstudien ansehen, dann scheinen sich diese hauptsächlich auf den theologischen Aspekt zu beschränken, auf Themen wie die Heilige Trinität, Rechtfertigungslehre, Christologie, Soteriologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Gesetz und Evangelium, Ministerium usw., also alles, was gewöhnlich in der lutherischen Dogmatik be-

¹¹ Bearbeitet von *Tai-Cheong* und mit einem Vorwort von *Henry Rowold*, 444 Seiten.

handelt und worüber in Hörsälen diskutiert wird. Dieses ist und bleibt sicherlich das wichtigste Moment im Denken Luthers. Immerhin wurde ja Luthers Bewegung ursprünglich von einer „religiösen“ Motivation ausgelöst und nicht von gesellschaftlichen oder gar revolutionären Motivationen. Sein Kampf war mehr ein innerer von geistlicher Anfechtung und von der Suche nach der in der Schrift begründeten Heilsgewißheit. Bis jetzt wußten wir dies durch unser Lutherstudium an Universitäten, Hochschulen und Seminaren. Und so rezitierten wir: „Oratio, Meditatio, Tentatio faciunt theologum“. Um Luther zu verstehen, muß man seine Theologie kennen. Seine Theologie ist der Ausgangspunkt seines Denkens. Wenn wir andererseits aber auf die breitere Perspektive von Luthers Erbe und Einfluß auf die Weltgeschichte damals und heute schauen, so scheint der obige Trend nicht umfassend genug zu sein, um Luthers Denken zu erfassen. Luthers Denken und sein Einfluß reichen sehr weit in die Menschheitsgeschichte hinein. Außerdem reicht Luthers Beitrag, auch wenn er durch religiöse Gründe ausgelöst wurde und die Reformation auch wirklich anführte, doch weiter als nur auf das Gebiet hin, das eng begrenzt als Religion gilt. Viele und ganz verschiedene Lebensbereiche wurden durch Luthers Reformation und durch andere Reformatoren beeinflusst, in Europa, Skandinavien und Großbritannien.

In Amerika gibt es den Trend, daß Studiengemeinschaften und Forschergruppen weniger an der Reformation im 16. Jahrhundert, mehr an der Reformation Luthers interessiert sind und diese lediglich als eine theologische Bewegung begreifen lernen. Ein sichtbarer Beweis ist das nachlassende Interesse an der sog. „Reformationsforschung“ in Amerika. Einige Gelehrte behaupten sogar, daß es in den weltlichen Universitätsbereichen überhaupt keine Reformationsforschung mehr gäbe. Das ist bezeichnend. Ein solcher Trend sagt uns etwas. Zunehmendes Interesse in Asien, besonders in China, beschränkt sich nicht auf den engen Bereich des Studiums und der Bedeutung der Reformation, sondern neigt zu einer breiteren Perspektive der Reformationsergebnisse für das öffentliche Leben. Das gilt auch für das Studium Martin Luthers und seiner Reformationsbewegung. „Luthers Denken“ (sa-sang) ist umfassender als „Luthers Theologie“ (shin-hak). Einige nachdenkliche Leute fragen: „Steckt nicht auch etwas in der Reformation, was zum Bau der Nation und zur Verbesserung der Lebensqualität für die Menschen im Osten beitragen könnte?“

A. Beispiel einer Anpassung des Lutherstudiums

Im Blick auf einen solchen neuen Trend und den Wechsel des Interesses könnte man fragen: Gibt es einige neue Aufgaben, die uns und andere, die an Luther interessiert sind, stimulieren könnten? Generell könnte man antworten: Das Lutherstudium in die Öffentlichkeit erweitern auf neue Bereiche und Herausforderungen, die in Asien von Bedeutung sind. Wir könnten etwa dabei den

vorherigen Abschnitt besonders beachten, im dem es um das Lutherstudium in China ging.

Die folgenden Vorschläge – weiter unten auch im jeweiligen Umfang graphisch dargestellt – könnten in Erwägung gezogen werden:

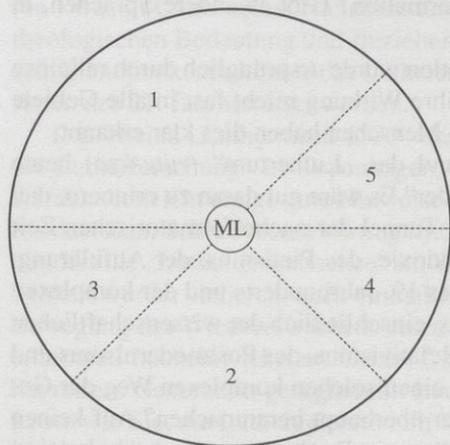
1. Der traditionelle theologische Aspekt von Studium und Forschung; weiteres Studium über die Schöpfung (1. Artikel) und über das Wirken des Heiligen Geistes (3. Artikel).

2. Die kulturelle Perspektive; sie betrifft z.B. Erziehung, Familie, Sprache, Kunst, Musik, Literatur, Hymnologie, Liturgie usw.

3. Der intellektuelle Aspekt der Reformation (durch Dissertationen, Disputationen und Debatten, die die Freiheit des Denkens und der Äußerung anregen und fördern).

4. Soziale/politische Beiträge (z.B. Luthers Briefe), eine Neubewertung seines Denkens etwa über die „Zwei-Reiche-Lehre“.

5. Der historische Charakter der Zeit, der sich auf die mittelalterliche Kirchengeschichte, die Scholastik, die Renaissance, den Humanismus usw. bezieht. Die Reformation war der wichtigste Wendepunkt in der Geschichte.



B. Wie wir die Wirklichkeit einschätzen

Wie sich viele von uns noch erinnern, wurde vor einigen Jahren von einem renommierten Meinungsforschungsinstitut eine Umfrage mit einem interessanten Ergebnis durchgeführt. Dazu wurden die hundert berühmtesten Leute aufgelistet, die in den vergangenen tausend Jahren Beiträge zur Förderung des Lebens der Menschheit geleistet haben. Die Liste umfaßte Männer und Frauen aus der ganzen Welt. Martin Luther kam dabei an die dritte Stelle, bei einer anderen Umfrage sogar an die erste Stelle. Was ließ Intellektuelle unserer Zeit Luther so hoch einschätzen? Was ließ kluge Köpfe der Welt so hochachtungsvoll von Luther als dem Mann des Jahrtausends denken?

Tatsächlich war Martin Luther eben nicht nur der Gründer einer, der sog. protestantischen Denominationen, noch war er eine Art Guru für die heutigen Lutheraner, noch war er lediglich ein religiöser Reformator. Er war mehr, obwohl er nicht die Absicht dazu hatte, und auch seine Reformbewegung nicht begann, um der Gründer einer „lutherischen“ Kirche zu werden. Diese Tatsache regt gewiß unser Denken an und beflügelt unsere Phantasie. Ohne Zweifel würden die Leute in Asien, wo die „Lutheraner“ nur eine kleine unbedeutende Minderheit

sind, gerne wissen: Wer war Luther? Was hat Luther eigentlich getan? Was bedeutet sein Wirken und Tun für uns in Asien? Was war sein Beitrag für die Menschheit während der letzten 480 Jahre? Mit Interesse und Neugier möchten wir das Denken Luthers ergründen, das Auswirkungen für unser Leben in Asien hat.

An dieser Stelle möchte man mit Recht fragen: Wer hat eigentlich, wann und wo und warum das Wort „Reformation“ in die ostasiatischen Sprachen mit „*religiöse* Reformation“ (jong-kyo kae-hyuk) übersetzt? Ist dies die richtige Bezeichnung der „Reformation“ im 16. Jahrhundert, die von Martin Luther angeführt wurde? Oder hat diese Übersetzung eine besondere Intention mit nur *einem* beschränkten Blick auf die Reformation? Gibt es andere Sprachen, in denen man ähnlich übersetzt hat?

Es ist schon wahr: Luthers Reformation wurde ursprünglich durch religiöse und geistliche Motive ausgelöst, aber ihre Wirkung reicht fast in alle Gebiete des menschlichen Lebens hinein. Viele Menschen haben dies klar erkannt.

Ist „Luthers Denken“ (*sa-sang*) und das „Luthertum“ (*rutu-kyo*) heute dasselbe? Wie verhält sich das zueinander? Es wäre gut daran zu erinnern, daß Luthers Denken zu uns kam durch die Tunnel der nachreformatorischen Zeit des späten 16. Jahrhunderts, der Orthodoxie, des Pietismus, der Aufklärung, des Rationalismus, des Liberalismus des 19. Jahrhunderts und der komplexen Arena der „Ismen“ des 20. Jahrhunderts, einschließlich der wissenschaftlichen Erkenntnis, des Existenzialismus, des Relativismus, des Postmodernismus und noch mehr. Wie können wir uns durch einen solchen komplexen Weg der Geschichte seit der Reformation an Luther überhaupt heranzumachen? Auf keinen Fall soll Luther *lutheranisirt*, noch sollte sein Denken (*sa-sang*) säkularisiert oder denominationalisiert werden.

Wenn wir uns Luther von einer asiatischen Perspektive nähern, scheint eine Paradigmenänderung im Studium von Luthers Denken unausweichlich zu sein. Das wird eine ernsthafte zweite Blickrichtung über das Denken Luthers sein. Dies wird wohl eine Aufgabe von höchster Priorität werden, vor die wir im 21. Jahrhundert in Asien gestellt sind. Das ist eine enorme Herausforderung.

Einige neue Aufgaben, die in Erwägung gezogen werden sollten:

1. Lutherstudienzentren werden in China erwogen, während zusätzlich zu dem „Luther Research Center in Japan“ und dem „Korea Luther Study Institute“ das Nachdenken über Luther und die Reformation in Peking, Hong Kong und Shitzu, Taiwan gefördert wird.

2. Die Übersetzung von Luthers Werken in die Sprachen der chinesischen Kulturregion ist für jetzt und die Zukunft äußerst wichtig. Glücklicherweise werden schon einige Anstrengungen dafür unternommen.

3. Es ist ratsam, das Deutsch- und Lateinstudium unter asiatischen Studenten und Gelehrten zu fördern mit dem Ziel, einmal die Weimarer Lutherausgabe voll gebrauchen zu können.

4. Junge Studenten und junge Gelehrte, die an Luther und dem Studium der Reformation interessiert sind, könnten Stipendien erhalten.

5. Ernsthaft vergleichende Studien über einige Zentralgedanken Luthers (christliche Tradition) und vergleichbare Konzepte und Ideen im asiatischen Denken wären hilfreich.

6. Luthers Denken ist für die ganze Welt bedeutsam. Was in Asien gemacht wird, könnte dann auch Modell für andere sein.

7. Man sollte dazu ermutigen, Luther und das Studium der Reformation mit dem heiligen Predigtamt und auch mit der Mission in Verbindung zu bringen.

8. Bei dem Versuch, verschiedene Aspekte von Luthers Denken zu studieren - was in China selbst Nichtchristen tun - könnte man zwangsläufig zu der theologischen Bedeutung und Beziehung hinter den Fragen kommen. Von diesem Standpunkt aus könnte das Lutherstudium ein neues Studienmodell für das Asien des 21. Jahrhunderts werden.

Das Thema „Luther nach 1530“ des „Zehnten Internationalen Kongresses für Lutherforschung“ in Kopenhagen, und die hinzukommenden Teilthemen werden vielleicht einige gute Hinweise geben und uns weiterführen. Wir erhoffen das! Zum Schluß dieses Vortrags möchte ich sagen, daß wie vor einem Jahrhundert die „Luther Renaissance“ im Westen eine lebendige historische Wirklichkeit wurde, vielleicht auch einmal eine ähnliche, wenn auch bescheidenere Bewegung des Wiedererwachens eines weiten Interesses an Luther in dem intellektuell hochentwickelten Gebiet Ostasien Wirklichkeit werden wird. Gott hat unsere Generation gesegnet mit Leuten, die uns das ermöglichen könnten, Leute wie Sie, die Luthergelehrten im Westen, an vielen bedeutenden Zentren, an Universitäten und Seminaren und in Kirchen Amerikas und Europas. Zu solch einem Trend in Asien zu ermutigen und zur Seite zu stehen, scheint eine erhabene Aufgabe für die kommende Generation zu sein und auch ein besonderes Vorrecht für alle, die an dieser einzigartigen Aufgabe für den Herrn beteiligt sind.

In der Tat: Das Lutherstudium hat eine theologische und missiologische und auch eine missionarische Bedeutung. Was Luther sagte und schrieb, ist wichtig, aber *warum* er es gerade *so* sagte und schrieb, ist wichtiger. Hinter dem *Warum* war und ist immer seine *Theologie*.

Von Büchern

Kirchenleitung der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Wegweisung für evangelisch-lutherische Christen für das Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Kirchenbüro der SELK, Schopenhauerstr. 7, 30625 Hannover; oder im Internet unter: www.selk.de. Dort unter „Dokumente“, Hannover 2002, 15 S., kostenlos.

Das kostenlos zu erhaltende Heftchen, das von einer kleinen „Expertenkommission“ im Auftrag der Kirchenleitung der SELK erarbeitet wurde, ist aktuell und außerordentlich begrüßenswert. Es hebt sich wohltuend ab von anderen meist verschwommenen oder einseitigen Verlautbarungen, wie sie heute weit- hin im Dialog zwischen den Religionen üblich, jedoch dann auch wenig hilfreich sind. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. D. Roth versehen, ist es in 37 Thesen gegliedert, die wiederum nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sind. Viele zum Thema bestehende Sachfragen werden so angesprochen, daß einerseits die liebevolle Zuwendung zu Muslimen in unserem Land zu spüren ist, andererseits aber auch die Wahrhaftigkeit nicht vernebelt noch das Bekenntnis zu Christus als dem Sohn Gottes und Erlösers aller Menschen – auch der Muslime – verschwiegen wird. Wie in einer solchen Erstauflage nicht anders zu erwarten, werden sicher von Einigen auch einige Aspekte vermißt, die jedoch bei weiteren Auflagen noch eingefügt werden könnten:

1. Es ist eigentlich nichts ausgesagt über die Probleme, die sog. „Mischehen“ allen Beteiligten der beiden Religionen und Kulturen bereiten können und tatsächlich auch bereiten. Daß eine kirchliche *Trauung* von Christen und Muslimen in der SELK nicht erfolgt, deckt die ganze Problematik noch nicht ab, etwa was die Folgen für die christliche Frau und die Kinder betrifft, sei es, wenn die Familie hier lebt oder wenn sie gar ins muslimische Heimatland des Mannes zurückkehrt.

2. Der „militante Islamismus“, wie er sich in Selbstmordattentaten und anderen Greueltaten darstellt und den Christen oft Angst macht, aber von einigen „liberalen“ Muslimgruppen als nicht koranisch angesehen wird und infolge dessen verharmlost und heruntergespielt, andererseits aber oft auch als Weltgefahr hochstilisiert wird, sollte noch etwas pointierter behandelt werden.

3. Es könnte auch noch stärker herausgearbeitet werden, daß es auch die heute bei uns im Abendland bestehende sexuelle Freizügigkeit in der Gesellschaft, ja selbst in den Kirchen ist, die einen missionarischen Gesprächs- ansatz verhindert. Solange die Kirche Praktiken toleriert – oder ihnen zumindest lasch begegnet -, die sich gegen Gottes Schöpfungsordnung richten, wird die Wahrhaftigkeit unseres Christuszeugnisses in Frage gestellt werden.

Trotz solcher verbesserungsfähiger Defizite ist das schmale Heftchen auch – weil allgemeinverständlich – interessierten Gemeindegliedern zu empfehlen.

Johannes Junker

Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. von Reinhard Hempelmann u.a. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW), Berlin, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, ISBN 3-579-02320-9, 672 S., € 24.95

Dieses dickleibige Buch bietet allgemein zwei Vorzüge: Einmal versammelt es erstmalig fundierte Kenntnisse und wichtige Informationen über die unterschiedlichen Gruppierungen, Bewegungen und Erscheinungsformen neuer Religiosität, die man sonst mühsam zusammensuchen müßte, in einem Band. Zum anderen mündet jedes der VI Kapitel unter Ziffer 3 in den Versuch, den jeweils behandelten Bereich aus christlicher Sicht zu beleuchten, Hilfestellung zu leisten zur dringend notwendigen Unterscheidung der Geister und Kriterien aufzuzeigen zur theologischen Auseinandersetzung.

Kapitel I stellt den Bereich „Die Weihe des Profanen – Formen säkularer Religiosität“ (S. 21-94) vor. Es bietet zunächst eine Definition der Begriffe weder „eindeutig religiös“, noch „rein profan“, um dann dafür Beispiele im Bereich Sport, im Kult um Prinzessin „Diana – eine profane Heiligengeschichte“ (S. 44ff), in Fernsehen und Tourismus, im Kino, in der Popmusik und in Jugendweihen zur Sprache zu bringen.

Kapitel II entfaltet die Begriffe Ekstase, Erfolg, Erneuerung und Orientierung als vier Versprechen der Psychoszene (S. 95-209). Der Autor stellt fest: „Die Vorstellung ist weit verbreitet, daß sich der Mensch mit Hilfe geeigneter Psychotechniken umfassend ändern und von Schwächen und Fehlern befreien könne“ und fragt: „Aber wo gibt es wirklich eine Art Bypass für die dunklen Seiten der Seele?“ (S. 95). Ekstatische Körpergefühle durch populäre Tantra-Angebote, psychologische Erfolgsutopien wie etwa bei Scientology, erneuerte Gemeinschaft, wo man das Heil in der Gruppe und Orientierung durch den Meister sucht (Bhagwan), werden beschrieben und analysiert.

Kapitel III stellt unter „Suche nach Erkenntnis und Erleuchtung“ die „moderne esoterische Religiosität“ dar (S. 210-309). Esoterik ist ein Sammelbegriff für ganz unterschiedliche Ansichten und Praktiken „von Astrologie und Alchemie über Magie und Mantik bis Hexentum, Rosenkreuzertum und Theosophie“ (S. 211). Esoterische Anschauungen und Praktiken wollen antworten auf Ermüdungserscheinungen rationaler Lebens- und Weltbewältigung und versuchen, den spirituellen Hunger zu stillen. Sie konzentrieren sich dabei auf Innenwelterfahrungen des Menschen.

Kapitel IV trägt die Überschrift „Suche nach der eigenen Mitte – östliche Religiosität im Westen“ (S. 310-408). Die religiösen Bewegungen bieten dem säkularisierten, geistig-seelisch verarmten Menschen im Westen ein therapeutisches Angebot zur ganzheitlichen Heilung. Die Palette reicht von Reinkarnation über transzendente Meditation und islamischen Sufismus bis zu Reiki und der in China verfolgten Falun-Gong-Bewegung.

Kapitel V heißt „Sehnsucht nach Gewißheit – Neue christliche Religiosität“ (S. 409-498). Hier werden christliche Gruppierungen in den Blick genommen, in denen sich Frömmigkeitsformen herausbilden, die man als pfingstlerisch-charismatisch und als christlich-fundamentalistisch charakterisiert.

Kapitel VI behandelt „Exklusive Wege zum Heil – die christlichen Sondergemeinschaften und sog. Sekten“ (S. 499-594). Hier geht es einerseits um sog. klassischen Sekten, z.B. die Neupostolische Kirche und die Zeugen Jehovas, andererseits um Neuoffenbarungsbewegungen wie Emanuel Swedenborg, Jakob Lorber und das „Mormonentum – die erste Neureligion“ (S. 576).

Wer also wissen möchte, wie das Neulinguistische Programmieren funktioniert, was die Transzendente Meditation zu leisten verspricht, auf welcher spirituellen Basis die New-Age-Kommune Findhorn arbeitet, was moderne Hexen praktizieren, welches Menschenbild dem modernen Satanismus und seiner „unterschätzten Gefahr für unsere Gesellschaft“ zugrunde liegt (S. 289) und welche Ziele das Universelle Leben und der Fiat-Lux-Orden mit welchen Mitteln verfolgen, findet in „Panorama der neuen Religiosität“ die dafür nötigen Informationen.

Eine wesentliche Hilfe für die Arbeit mit diesem kompakten und sehr preisgünstigen Grundlagenwerk bieten die nach jedem der VI Kapitel angefügten Literaturlisten zur jeweils behandelten Thematik mit Angaben von Internetadressen der einzelnen Gruppierungen. Wer mehr über eine bestimmte religiöse Gruppe wissen möchte, findet hier die nötigen Verweise. Der 77 Seiten umfassende Anhang enthält die Anmerkungen, ein Bibelstellen-, Personen- und Sachregister sowie das Autorenverzeichnis.

Hinrich Brandt

Oswald Bayer, Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, unter Mitarbeit von Benjamin Gleede und Ulrich Moustakas (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abteilung II: Untersuchungen Band 50), frommann-holzboog, Stuttgart 2002, ISBN 3-7728-2210-X, 504 S. Ln., € 128.–

Einer der gebetsmühlenartig wiederholten Vorwürfe gegen den Schriftgebrauch der lutherischen Orthodoxie und manchmal auch der Reformation lautet, hier werde die Bibel auf einen Steinbruch isolierter Belegstellen (= dicta probantia) reduziert, wobei weder der Kontext der jeweiligen Bibelstelle noch der heutige Kontext zu ihrem Recht kämen. Antiautoritäres Denken wähnt sich von solchem Mißbrauch frei. Die Bindung an Normen und Autoritäten sei mit der christlichen Freiheit nicht vereinbar. Verschwiegen wird dabei regelmäßig, daß das eigene Denken keineswegs frei von – nur eben anderen – Dogmen und Normen ist. Auch sich kritisch dünkende „postmoderne“ Theologen kommen daher keineswegs ohne „dicta probantia“, ohne Autoritäten, aus. Zu diesen – ob man sich nun dessen bewußt ist oder nicht – normativen und bis heute wirksa-

men Schriften zählt zweifellos Kants „Kritik der reinen Vernunft“ (= KrV) von 1781 ebenso wie seine kleine Aufklärungsschrift. Zu Kants kritischen Zeitgenossen aber – und das müßte lutherische Theologie und Kirche eigentlich zutiefst bewegen – gehört der lutherische Schriftsteller Johann Georg Hamann. Bewegen müßte das, weil Hamann derjenige ist, der gleichsam paradigmatisch die Auseinandersetzung der lutherischen Reformation mit dem Geist der Aufklärung führt und dabei zukunftsweisende Weichen stellt. Nun gibt es freilich ein großes Hemmnis für die gerade heute wieder notwendige Hamann-Lektüre. Seine aphoristischen Schriften strotzen nur so von Anspielungen nicht nur auf entlegenste Bibelstellen, sondern auch auf zahlreiche literarische Werke der Antike, der Philosophie- und Theologiegeschichte und insbesondere auch auf die heute aus den Quellen kaum noch bekannte Literatur seiner Zeit. Ein Autor wie Hamann hat es daher überaus schwer, von heutigen Lesern verstanden zu werden.

Um so größer ist das Verdienst Oswald Bayers und seiner Mitarbeiter, die in diesem Band in einer unermesslichen Fleißarbeit die Auseinandersetzung der beiden Königsberger Freunde und Gegner erschließen. Der hohe Preis des Buches relativiert sich, wenn wahrgenommen wird, daß man mit der Unmenge an nachgewiesenen Zitaten, auf die Hamann jeweils anspielt, nachgerade eine kleine Bibliothek in einem einzigen Buch versammelt findet. Im Mittelpunkt steht Hamanns zu Lebzeiten unveröffentlichte, aber an seinen Freund Herder zur Lektüre übersandte Schrift „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ von 1784. Diese Schrift markiert ein begriffsgeschichtliches Novum, denn erst seit ihrer posthumen Veröffentlichung im Jahre 1800 gehört „Metakritik“ zum philosophischen Vokabular. Bayer zeichnet die literarische Vor- und Nachgeschichte dieser Hauptschrift Hamanns nach. So liegt in diesem Band eine die gesamte Autorschaft Hamanns berücksichtigende Kommentierung von Hamanns Rezension der KrV, der beiden Entwurfstexte für die Metakritik, der Metakritik selbst und schließlich des Briefes an Johann Jakob Kraus vom 18.12.1784, einer Metakritik von Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ vor. Die genannten Schriften Hamanns werden vollständig dokumentiert (im Fall der beiden Entwurfstexte mit Faksimileabdrucken), analysiert und interpretiert. Bayer bietet damit die Frucht seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit Hamann dar.

Noch im Vorwort markiert Bayer die Revolution philosophischer Orientierungen, die Hamann repräsentiert. Gegen Kants Hypothese von der reinen, das heißt von Erfahrung und Tradition unabhängigen, Vernunft nimmt Hamann mit seiner Kernthese, wonach das ganze Vermögen zu denken auf Sprache beruhe, wichtige Topoi der analytischen Sprachphilosophie vorweg. In einem einleitenden Kapitel stellt Bayer vor, wum es in der Auseinandersetzung der beiden Königsberger ging. Und hier wird es sogleich theologisch. Denn Bayer zeigt mit Hamann auf, daß das seit Heraklit und Platon die Philosophie beschäftigende Problem des Verhältnisses von Vernunft und Sprache sich nicht

innergeschichtlich auflösen läßt, sondern allein durch protologische und eschatologische Bestimmungen recht erfaßt werden kann. Hamanns *ceterum censeo*, daß es ohne Wort keine Vernunft, keine Welt, kein Schöpfung und Regierung geben könne, ist letztlich nichts anderes als eine Auslegung der Urgeschichte, ja der ganzen Bibel. Seit dem Sündenfall und der babylonischen Sprachverwirrung kommt es zum unausweichlichen – durch keine reine Vernunft zu versöhnenden – Konflikt der Sprachen. Frei von Sünde ist die Sprache erst wieder im Eschaton, in der Vollendung. In dieser Zeit und Welt aber heißt „reden“ nun immer auch „übersetzen“. Für die Kommunikation ist daher die Unaufhebbarkeit des Abstandes zueinander und die Kontingenz der Teilhabe grundlegend. Dabei ist zu bedenken, daß Sprache seit dem Fall auch verlocken und verführen kann. Das Kreuz Christi ist für Hamann die Quelle eines kritischen Umgangs mit Sprachen und Vernünften (die es folglich auch nicht singularisch oder „rein“, sondern nur im Plural geben kann). Lernen und mithin „Fortschritt“ bzw. Aufklärung gibt es daher weder als Wiedererinnerung (Anamnese) noch als Erfindung (Konstruktion), sondern allein im Hören auf das vorgegebene Wort, auf die sich sprachlich-geschichtlich mitteilende Wahrheit. Das Leiden, die Passio, das Empfangen, ist daher das Kriterium für alles menschliche Wissen und Tun, für Metaphysik und Moral. Damit bringt Hamann das biblische Sprachverständnis zur Geltung, wonach Sprache nicht eine leere Hülse, sondern ein wirk-sames Wort, ja eine Handlung ist.

Hamann insistiert darauf, daß Kant bei seinem Bemühen, das Vermögen der reinen Vernunft zu bemessen, die entscheidende Frage übersieht: Wie ist das Vermögen zu denken überhaupt möglich? So weist er nach, daß auch Kants Vernunft nicht rein ist, sondern auf den philosophischen Traditionen von Leibniz und Locke, Platon und Hume beruht. Hamann treibt die Kritik Kants weiter, der in seinem „Kritizismus“ den Gipfel des Fortschritts in Überwindung des Dogmatismus und des empirischen Skeptizismus sieht. Hamann stimmt durchaus mit Kants kritischem Impuls überein und wendet sich mit diesem gegen eine spekulative Theologie, die das Dasein Gottes beweisen will, ebenso wie gegen einen empiristischen Materialismus. Er kann aber nachweisen, daß Kants Lösung, die reine Vernunft zur Richterin über Gesetzgebung und Religion zu erheben, das Dilemma zwischen Rechthaberei („Dogmatismus“) und Zweifelsucht („Skeptizismus“) nicht überwindet. Gegen Kant macht er geltend, daß die Vernunft nicht nur das Material ihrer Beurteilung empfangen muß, sondern auch ihre Kriterien. Er wendet sich also gegen die behauptete Vorurteilslosigkeit der Vernunft. Sie lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selber schafft, sondern empfängt. Wenn die Vernunft nur einsieht, was sie selbst hervorbringt, dann verstummen Sprache und Geschichte, das Reich der Finsternis und Barbarei breitet sich aus. Das „*Sapere aude*“ darf nicht dazu führen, daß die Vernunft sich von Geschichte und Erfahrung emanzipiert. Die von Kant für die reine Vernunft behauptete strenge Allgemeinheit ist nach Hamann ein sicheres Kennzeichen eines theoretischen Katholizismus und Despotismus.

Die reine Vernunft will sich in ihrem Unfehlbarkeitsanspruch Gesetzgebung und Religion unterwerfen. Das ist aber nichts anderes als eine Personalisierung, ja, eine Vergottung der Vernunft, ein systematischer Atheismus. Mit der Verbannung aller Empirie, der Sprache und Überlieferung aus der Vernunft muß diese nach Hamann unfruchtbar werden. Sie verharrt in reiner Selbstbezüglichkeit. Die Offenbarung wiederum hat für Kant eine positive Relevanz nur noch als bloße Hilfsfunktion der Pädagogik und bürgerlichen Moral.

Vom biblischen Wortverständnis und von der damit verbundenen lutherischen Christologie her schreitet Hamann von seiner Metakritik Kants weiter zu seinem Gegenentwurf. Von der Bibel belehrt entlarvt er Kants „Befreiung“ der Vernunft von jeder Sinnlichkeit in Anlehnung an Luthers Auseinandersetzungen mit den Schwärmern als *distinctio metaphysica*. Kants Scheidekunst setzt Hamann die Ehekunst entgegen: Der Mensch darf nicht scheiden, was Gott zusammengefügt hat. So verhilft ihm die lutherische Theologie zur Zusammenschau dessen, was Kant auseinanderreißt: Geist und Buchstabe, Wort und Element, Vernunft und Sinnlichkeit, Erhöhung und Erniedrigung, Gottheit und Menschheit. Wiederholt wirft Hamann Kant die Verliebtheit in eine Geistigkeit ohne Körper vor, den Haß auf alles Materielle, die Liebe zur leeren Form. Für Hamann sind alle Idealisten und Rationalisten Schwärmer. Während Gott nach Kant nur im Modus des Suchens zu haben ist, ist er für den Lutheraner Hamann gewiß zu schmecken und zu sehen. Hamann kehrt daher die idealistischen Prämissen um. Grundlage aller Erkenntnis ist nicht der Grundsatz „*cogito, ergo sum*“, sondern „*est, ergo cogito*“. Den drei Stadien Kants (Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus) setzt Hamann sein Dreigestirn entgegen: Überlieferung, Erfahrung und Sprache. Sprache ist die Gebärmutter der Vernunft. Sie gebiert und verbindet Ästhetik und Logik. Die Vorurteilslosigkeit der Vernunft ist daher eine Fiktion. Vorurteile aber, so Hamann unter Bezugnahme auf Act 10,15, die Gott gereinigt hat, machen nicht „gemein“. Wer dagegen von Überlieferung und Erfahrung abstrahiert, ist nicht geschickt zur Kritik an Religion und Gesetzgebung. Allein das Wort ist die Quelle der Regierung und Schöpfung. Aufgrund der seit dem Sündenfall unüberwindlichen Sprachverwirrung ist daher nach Hamann neben dem Bezug auf Natur und Geschichte der Bezug auf die Heilige Schrift nötig, müssen Sündenfall und Eschatologie in unser Denken einbezogen werden. Heiligkeit der Religion und Majestät der Gesetzgebung – die Kant der Vernunft unterwerfen will – gehen auf Setzungen des Schöpfers zurück. Hamann plädiert gegen eine vernünftig zu konstruierende „fortschrittliche“ Religion und Gesetzgebung für die überlieferte, konkret für das Luthertum! Die Quelle aller Kritik aber ist nicht die selbstbezügliche Vernunft, sondern die Gottesfurcht.

So entdeckt Hamann in fruchtbarer Aufnahme der lutherischen Christologie und Abendmahlslehre den schöpferischen, ja, sakramentalen, Charakter der Sprache und überwindet die Diastase von Empirismus und Idealismus: Nicht die Empfindungen, auch nicht die Ideen konstituieren das menschliche Ich und seine Vernunft, sondern Gott als Autor, als Poet der eigenen Lebensgeschichte.

Der redende und durch das Wort schaffende Gott ruft die Antwort des Menschen hervor, indem er sein ursprüngliches Sein als Wahrheit in der Selbstvorstellung seines Gottesnamens offenbart. Dieses schöpferische Reden Gottes gipfelt in der Inkarnation des ewigen Logos, in der Kondeszendenz, der Erniedrigung und Menschwerdung Gottes. Der christologische Topos der *communicatio idiomatum*, der gegenseitigen Mitteilung der Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Jesu Christi, wird daher zur Grundlage für Hamanns Metakritik der reinen Vernunft, womit er die paulinische Kritik an der Torheit der Philosophen (1.Kor. 1,18-31) fortführt. Bayer sieht Hamanns Auseinandersetzung mit Kant zu Recht als für die Theologie ebenso vorbildlich an wie Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus. Damit erweist sich der Nachvollzug von Hamanns Auseinandersetzung mit Kant zugleich als Einübung in metakritisches Denken.

Daß dieses auch heute von höchster Relevanz ist, leuchtet in Bayers Arbeit immer wieder auf. So wendet sich Hamann aufgrund seines biblischen Sprachverständnisses schon damals gegen „den puristischen Eifer einer rationalistischen Reform der Orthographie“ (166). Wichtiger noch sind die schrifthermeneutischen Implikationen. Denn sowohl die Schriftauslegung als auch die Systematische Theologie gehen heute weithin mit Kant und nicht mit Hamann. Die Scheidung von Geist und Buchstabe, die schwärmerische Abneigung gegen Form, Autorität, Ordnung und Institution ist die Grundlage für die Auflösung theologischer Gewißheit in bloß subjektive Meinungen und deren – vermeintlich herrschaftsfreien – Wettstreit miteinander. Dem gegenüber erinnert Hamann daran, daß Staat und Kirche, die sich jenseits ihrer Fundamente selbst zu konstituieren suchen, sich geradezu zwangsläufig selber aushöhlen und zerstören.

Vorbildlich ist schließlich auch Hamanns in Auseinandersetzung mit Kants Aufklärungsschrift geführter Kampf gegen die Herrschaftsansprüche selbsternannter Befreier und Vormünder. Hamann entlarvt Kants Aufklärungspathos als Hörigkeit gegenüber dem absolutistischen Zeitgeist und setzt gegen die Rede von der selbstverschuldeten Unmündigkeit die Rede von der selbstverschuldeten Vormundschaft. Mit Luthers Freiheitsschrift prägt Hamann ein, daß jeder Mensch in der Furcht des Herrn Vormund und Unmündiger, Freier und Abhängiger zugleich ist. Solche Gottesfurcht aber macht „krumm nach unten“ und „aufrecht nach oben“, macht feige zu lügen, befreit zum Mut gegen falsche Vormünder und zur Barmherzigkeit gegenüber den Mitbrüdern, während, wie Hamann Kant vorwirft, dieser sich krumm gegenüber dem Zeitgeist und „aufrecht“ gegenüber den „selbstverschuldet“ Unmündigen verhält.

Es ist Bayer und seinen Mitarbeitern zu danken, daß sie mit Hamann der gegenwärtigen Theologie und Kirche einen Zeugen der Wahrheit erschlossen haben, den es zu hören lohnt, weil er in der Tat Wege weist, die immer seltener gegangen werden. Es mögen, wie an Hamanns Schicksal und Rezeption¹ zu se-

1 Auf die Rezeption Hamanns in der heute gern mit Verdikten des Zeitgeistes belegten „Erlanger Theologie“ weist Karlmann *Beyschlag* hin: Die Erlanger Theologie, Erlangen 1993, S. 27-32.

hen ist, „einsame Wege“ sein; nichtsdestoweniger sind es heilsame Wege, weil sie aus dem heilsamen Wort und Geist der Heiligen Schriften geschöpft sind.

Armin Wenz

Hans Mayr (Hg.), Tu dich auf – Schlüssel zu den biblischen Lesungen im Kirchenjahr, mit 16 Holzschnitten von Helmuth Uhrig, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, 344 S., broschiert, € 26.–

Als „Ergänzung zum Evangelischen Tagzeitengebetbuch“ legt der ehemalige Leiter des Berneuchener Hauses Kloster Kirchberg, Pfr. i. R. Dr. theol. Hans Mayr im Auftrag des Rates der Evangelischen Michaelsbruderschaft einen Schlüssel zu den biblischen Lesungen im Kirchenjahr vor.

Wer mit dem Evangelischen Tagzeitengebetbuch lebt, findet sich schnell zurecht und die vertrauten Strukturen wieder.

Die unterschiedlichen Kirchenjahreszeiten werden jeweils kurz eingeleitet, den einzelnen Wochen ist die kirchliche Sonntagsbezeichnung, ein Leitgedanke und der Wochenspruch vorangestellt. Es folgen die Angaben der biblischen Morgen- und Abendslesungen nach der Propriums-Tageslese Rudolf Spiekers und jeweils ein kurzer Text, der nach Auskunft des Herausgebers trotz der gelegentlichen Verwendung dieser Bezeichnung keine „Auslegung“ sein soll, sondern „Hinweis, Anregung, Bemerkung zu einem Verständnis des Textes im Zusammenhang mit der Zeit, welcher er zugeordnet ist.“

Die Wochensprüche tauchen als paraphrasierende Umschreibung, graphisch herausgehoben, in jeder Woche als „Wort zur Woche“ noch einmal besonders auf. In der Woche nach Reminiscere liest sich die Paraphrase zu Römer 5,8 dann so: „Gottes zuvorkommende Liebe: Christus starb für uns, als wir noch nichts für ihn getan hatten.“

Das ist sicherlich auch ein Schlüssel zu der biblischen Fassung des Wochenspruches, von dem ja im Titel auch nicht ausdrücklich behauptet wird, daß diese Schlüssel immer nur *auf*-schließen sollen.

Hans Mayr nimmt in Anspruch, damit der Tradition der „Väterlesung“ zu folgen, den Leser lediglich „auf eine Spur“ zu bringen, in der Erwartung, daß die Auslegungen von Jahr zu Jahr dadurch immer unwichtiger werden.

Ein Blick in das kommentierte aber (ausdrücklich) unvollständige Literaturverzeichnis gibt Aufschluß über die breitbandige Auswahl der verwendeten „Väter-Literatur“. Neben älteren, ähnlichen Kurzauslegungsbüchern aus der Tradition der Evang. Michaelsbruderschaft, findet man auch biblische Kommentare von v. Rad bis Bultmann (Johannes-Kommentar von 1940!), klassische Texte von Augustinus über Johannes Tauler bis Blaise Pascal, Texte aus der ostkirchlichen und jüdischen Liturgie, Bekenntnisse (!) von der Confessio Augustana, über den Heidelberger Katechismus, die Barmer Erklärung bis hin zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aus dem Jahr 1999, Texte der Reformatoren, die Luther, Calvin und Zwingli nebeneinander stellen und

auch Zitate aus dem Koran (z.B. zum Gedenktag aller Heiligen zur Abendlesung, S. 314) dienen als Schlüssel zu den biblischen Lesungen im Kirchenjahr.

Die Auflistung macht bereits deutlich, daß sich täuscht, wer meint, in diesem Buch eine Sammlung erbaulicher Väterlesungen im herkömmlichen Sinne erstanden zu haben. Vielmehr wird ein lutherischer Christ im Sinne der von Walter Jens herausgegebenen Predigthilfe „Assoziationen“ (Stuttgart 1979, 8 Bde.) die gesammelten Anstöße gelegentlich auch als anstößig empfinden und sie ungern für die persönliche Andacht und noch viel weniger als öffentlich vorgetragene Auslegung in der Gemeinde verwenden.

Der Prediger findet – dessen ungeachtet – eine Fülle von Anregungen, die ihre Kraft und ihren Sinn manchmal auch gerade darin entfalten, daß sie via negationis und als Hinweis, „wie man es besser nicht verstehen soll“ durchaus die Funktion eines Schlüssels haben können.

Die ökumenische, der Einheit der Kirche verpflichtete Zielsetzung der Evangelischen Michaelsbruderschaft, die ich persönlich sehr schätze und achte und die ich auch als genuin lutherisch verstehe, tritt leider in dem vorliegenden Buch an vielen Stellen hinter eine Ökumene-Schwärmerei zurück, die mich davon abhalten wird, die Schlüssel-Texte zu einem täglichen Begleiter meiner Andacht zu machen.

Das wird besonders deutlich im Zusammenhang des Reformations- und Allerheiligenfestes. Daß beide Anlässe miteinander verklammert behandelt werden, ist sachgerecht und wohltuend. (Der Heidelberger Praktische Theologe Christian Möller hielt im Jahre 2002 eine Predigt unter dem Titel „Die Reformation aller Heiligen“ und brachte damit dieses Grundanliegen sprachlich sehr elegant auf den Punkt!)

Schwierig wird es allerdings, wenn die Zusammengehörigkeit beider Feste unter den Stichworten „Einheit und Wahrheit“ betrachtet, die bleibende Unterschiedenheit aber in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ als aufgehoben gesehen wird.

Die 56. Koran-Sure, die das islamische Paradies als wonnevollen Garten beschreibt, in dem diejenigen, die „zuvorderst anderen im Guten vorangegangen sind“, wohnen und darum „Allah am nächsten sein“ werden, ist als Schlüssel zu diesem Rechtfertigungsverständnis *in der Tat* aufschlußreich, aber angesichts ihres häufigen Gebrauchs durch islamische Selbstmordattentäter geschmack- und instinktlos.

Die 16 Holzschnitte von Helmuth Uhrig sind traditionell und realistisch, kindlich und schlicht aber gerade darin ausdrucksstark.

Die Nutzer des Tagzeitengebetbuches, die hofften, in „Tu dich auf“ auch die biblischen Lesungen abgedruckt zu finden, sehen sich enttäuscht. Wer wirklich seine tägliche Andacht mit dem Tagzeitengebetbuch gestaltet, wird auch weiterhin Gebetbuch, Gesangbuch, Bibel und Auslegungsbuch benötigen. Und wer den Schlüssel zu den biblischen Lesungen deshalb gekauft hat, weil auf der Internetseite des Klosters Kirchberg sowohl die vollständigen Lesungen wie

auch Auslegungen wochenweise veröffentlicht werden (und ausgedruckt werden können!) ärgert sich vielleicht sogar über die unnötige Ausgabe.

Der Büchermarkt bietet durchaus eine große Auswahl an Brevier- und Stundengebetsliteratur. Das Evangelische Tagzeitengebetbuch (in der alten Fassung!) ist darunter das praktikabelste und beste. Was aber fehlt, ist ein Stundengebetbuch für die Lutherische Kirche, ihrer Theologie und Tradition (und darin durchaus und gerade auch dem ökumenisch-katholischen Anliegen) verpflichtet, das in einer handhabbaren Weise die biblischen Lesungen nicht nur vermerkt, sondern vollständig abdruckt, sowohl für den Einzelnen als auch die Gemeinschaft brauchbar ist, sowohl eine schlichte wie auch eine festliche Form des Stundengebets enthält, Kurzauslegungen bietet und eine Auswahl von Gesangbuchliedern aufweist. Dann nämlich könnte ein wirkliches, den Alltag begleitendes und strukturierendes Glaubensbuch entstehen.

Wer einmal vor der Entscheidung stand, entweder eine ganze Bibliothek von Gebets- und Andachtsliteratur in den Urlaubskoffer zu packen oder gerade dann, wenn Zeit für Besinnung und geistliches Leben wäre, eine leichtgewichtige Sparpackung mitzunehmen, weiß, wovon ich rede.

Vielleicht ist das aber eine Anregung für Liturgische Kommissionen oder auch private Verfasser- und Herausgeberkreise innerhalb der Lutherischen Kirche, sich dieses Anliegens einmal anzunehmen. Es wäre doch eine große und die Einheit der Kirche kräftigende Bereicherung, wenn einmal ein Gebetbuch vorläge, das die Grundlage für eine Gebetsgemeinschaft lutherischer Pastoren und Gemeindeglieder bildete und frömmigkeitsprägend im Sinne der Einheit in der Wahrheit wirkte.

Gert Kelter

Paulo Butzke, Gemeindeaufbau in Brasilien. Konzepte in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien seit 1945, Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1999, ISBN 3-87214-326-3, S. 523, € 25.–

Die Dissertation von Paulo Butzke, erschienen im Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, versucht über die geschichtliche Entwicklung und Entfaltung von theologischen und praktischen Modellen für den Gemeindeaufbau in der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (EKLBB) Rechenschaft abzulegen. Die Bewältigung dieser Aufgabe, im Laufe der vergangenen Jahrzehnte innerhalb der EKLBB, wird anhand von Zeugnissen aus Vergangenheit und Gegenwart als Weg von einer bekennenden zur missionarischen Kirche beschrieben.

Seit dem Zusammenschluß der evangelischen Synoden von Santa Catarina und Paraná, der Evangelischen Kirche von Rio Grande do Sul (Riograndenser Synode), der Lutherischen Kirche in Brasilien (Gotteskasten) und der Mittelbrasilianischen Synode zu einem Bund der Synoden im Jahre 1949, hatte man sich mit dem Thema „Gemeindeaufbau“ beschäftigt. Die Situation der Stagna-

tion und den Mitgliederschwund in den Gemeinden wollte man bewältigen. Der Autor beschreibt die Entwicklungen mehrerer Modelle oder Konzepte für den Gemeindeaufbau, indem er die jeweils vorhandenen theologischen Entwürfe oder Visionen von Gemeinde und den entsprechenden Einfluß auf die Gemeindepaxis nachzeichnet. Er stellt fest, daß man bei allen Bemühungen um einen Entwurf von Gemeindeaufbau, der es ermöglicht, in den verschiedenen sozialen und kulturellen Räumen in Brasilien missionarische Gemeinde zu bauen, immer von der Frage nach dem Wesen, dem Auftrag und der Gestalt der Kirche ausgegangen ist. Dabei hat er den Weg von der Verbindung von deutschem Volkstum und evangelischer Kirche mit ihren geistlichen Ermüdungserscheinungen, bis hin zu den Erneuerungsbestrebungen (ausgelöst durch die Theologie von Barmen) und der Befreiungstheologie, mit ihren Folgen in Gesellschaft, Kirche und Gemeinde, genau verfolgt. Das Ringen um die theologisch-praktische Reflexion um den Gemeindeaufbau wurde in der EKLBB noch in den Jahren 1995/96 als Thema „Wir sind Kirche – welche Kirche sind wir?“ vorrangig behandelt. Der Autor stellt fest, daß jedes Konzept von Gemeindeaufbau, ausgehend von der theologischen Grundentscheidung bis zu ihrer Wirkung auf die Gemeindepraxis, weitreichende Wirkungen in der Kirche hat.

Jeder, der sich mit dem Thema Gemeindeaufbau beschäftigt, sollte dieses Buch lesen. Durch die Darstellung des Weges der Kirche in Brasilien innerhalb schwieriger und problematischer Zeiten entstehen beim Leser unvergeßliche Eindrücke. Man kann diesem Buch viele Anregungen entnehmen. Der Versuch, die evangelische Tradition in einer anderen Kultur und unter ständig wechselnden Bedingungen, den Landesverhältnissen Brasiliens anzupassen, hat zu überraschenden Ergebnissen geführt. Diese Erfahrungen, die man in Brasilien gemacht hat, sind geeignet, eigene Konzepte zum Thema Gemeindeaufbau nachzuprüfen. Wer nach der Identität lutherischer Kirche in unserer Zeit sucht, kann die kirchliche Auseinandersetzung mit säkularen Erscheinungen außerhalb und innerhalb der Kirche in Brasilien verfolgen und notwendige Denkanstöße für die eigene Reflexion mitnehmen. Wichtig ist die Erkenntnis, daß der Mensch, egal in welcher Kultur er auch lebt, in seiner Ganzheit ernst genommen werden will. Die Kirche in unserer Zeit steht in aller Welt vor der Herausforderung, das Evangelium den Menschen umfassend und ganzheitlich nahe zu bringen. Sie wird ihren eigenen Weg finden, wenn sie sich in ihrem Wachstum und in ihrer Sendung den landesüblichen Verhältnissen anpaßt. Die Botschaft des Evangeliums bleibt als Grundlage, doch die Lebensformen der Kirche werden sich verändern. Für das Ergebnis der Aufzeichnungen über die geschichtlichen und geistlichen Entwicklungen der Kirche in Brasilien sind wir dem Autor von Herzen dankbar.

Hans Horsch

Theologische Fach- und Fremdwörter

Annihilatio mundi = Vernichtung der Welt (im jüngsten Gericht) – **apokalyptisch** = auf das Weltende ausgerichtet – **Arianer** = Anhänger der Lehre des Arius (†336), der die Wesensgleichheit Christi mit dem Vater im Interesse der Würde Gottes als des allein Ewigen und Ungezeugten bestritt – **Christologie** = Lehre von Amt und Person Christi – **Deismus** = Anschauung, die das Dasein Gottes als Schöpfer bejaht, aber ein nachfolgendes Eingreifen ablehnt – **Denomination** = Glaubensgemeinschaft, auch kirchliche Körperschaft – **denominationalisieren** = auf einzelne Glaubensgemeinschaften ausrichten, zuschneiden – **Ebionismus** = urspr. Armutsideal bestimmter judenchristlicher Gruppen, später auch Bezeichnung für Gruppen, die Jesus nur als Mensch ansahen – **Esoterik** = Beschäftigung mit dem, was nur Eingeweihten zugänglich, also geheim ist – **Eunomianer** = streng arianische Partei des Eunomius (†395) – **Eutychnianer** = auf Eutyches zurückgehende monophysitische Richtung (auf dem Konzil zu Chalkedon verurteilt) – **genuin** = naturgemäß, rein – **Häresie** = Irrlehre, Ketzerei – **Hypostase** = Vergegenständlichung, hier: die für sich bestehende Person – **Inkarnation** = Fleischwerdung, Menschwerdung Gottes in Christus – **Intention** = Absicht – **Kalvinisten** = Anhänger des Reformators Johannes Calvin (†1564) – **Kodifizierung** = Zusammenstellung einer Gesetzessammlung, systematische Erfassung aller Fakten/Normen/Unterlagen eines bestimmten Gebietes – **Laizismus** = Anschauung, die sich für die Freiheit von „geistlichen“ Autoritäten einsetzt (Trennung von Staat und Kirche) – **Manichäer** = Anhänger der Lehre des Persers Mani (†277), die unter der Aufnahme christlicher Motive eine dualistische Gottesauffassung vertreten (einen guten und einen bösen Gott) – **Monophysitismus** = auf dem Konzil von Chalkedon 451 abgelehnte Lehre, in Christus seien menschliche und göttliche Natur zu *einer* (göttlichen) Natur verbunden – **Monotheismus** = Eingottglaube – **Mystik** = Versenkung mit dem Ziel unmittelbarer Vereinigung mit Gott – **Nestorianer** = zu einer eigenen Kirche gewordene Anhängerschaft des Patriarchen Nestorius von Konstantinopel († um 451), die die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Christi ablehnten – **patriistisch** = der Wissenschaft von den Schriften der Kirchenväter entsprechend – **Pelagius** = britischer Mönch (†418), der gegen Augustinus (†430) die Willensfreiheit des gefallenen Menschen behauptete und seine Erbsündenlehre bestritt – **Photinianer** = Anhänger des Photinius von Sirmium, der den Logos (= Wort nach Joh. 1) als unpersönliche Kraft auffaßte (verurteilt 345) – **Polygamie** = Mehrehe – **Pseudopropheten** = falsche Propheten – **Samosatianer (oder: Samosatener)** = Anhänger von Paulus von Samosata (um 250), der die Menschwerdung Gottes bestritt – **Soteriologie** = Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus – **Subsistenz** = selbständige Daseinsweise – **Valentinianer** = Anhänger des Gnostikers Valentin im 2. Jahrhundert – **Zoroaster (oder: Zarathustra, oder Parsismus)** = aus der Reform der altpersischen (altiranischen) Religion durch Zarathustra (zw. 1000 und 700 vor Christus) hervorgegangene Religion.

Die Kirche ist der Ort oder das Volk, wo Gott wohnt. Und von daher ergibt sich eine sehr positive Folge: In der Kirche soll man nichts anderes hören oder sehen als das, was Gott darin tut.

Martin Luther

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- T. Laato: Römer 7 und das lutherische ‚simul iustus et peccator‘
C. Herrmann: Homosexualität und Sozialismus
A. Eisen: Die Wiederkunft Christi
H.-L. Poetsch: Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden

Rezensionen:

- K.-H. Kandler: E. Lohse, Paulus
A. Wenz: O.K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform
W. Höhn: M. Fuhrmann, Bildung, Europas kulturelle Identität
J. Diestelmann: H.G. Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,
Triftweg 74, 38118 Braunschweig,
Tel. 05 31/2 50 49 62, Fax: 05 31/2 50 54 01

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen
Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen
Superintendent Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels
Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover
Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin
Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 20.– (\$ 20.–), Studenten € 10.– (\$ 10.–) jährlich
einschl. Porto, Einzelhefte € 5.– (Zusendung nach Vorauszahlung)
Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!

Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.
Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen
8. Jahrgang 2003 – ISSN 0949-880X

Herausgeber: J. Junker • Triftweg 74 • 38118 Braunschweig

Liebe Leserinnen und Leser!

Zusammen mit unserer Nr. 3/2003 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE, die Sie dieses Mal gewissermaßen in die Gedankenwelt von „Nahost“ und „Fernost“ geleiten möchte, dürfen wir Ihnen auch wieder einmal ein neues Beiheft (Nr. 5) übersenden. Es stammt von unserem Mitarbeiter in der Redaktion Pfarrer Gert Kelter in Hannover:

Gott ist gegenwärtig

– Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes –

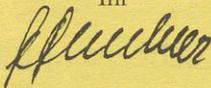
Wir hoffen, damit aus aktuellen Anlässen vorgebrachter Bitten zu entsprechen und ein wenig bei „Problemen“ um den Gottesdienst herum Hilfestellung geben zu können. Wir wünschen Ihnen bei der Lektüre großen Gewinn. Dieses Buch ist auch gut lesbar für alle Nichttheologen.

Es ist jederzeit möglich, zum Stückpreis von € 5,80, zusätzliche Exemplare beim Herausgeber der LUTHERISCHEN BEITRÄGE oder beim Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen, nachzubestellen.

Wie Sie wissen, sind die Beihefte nicht im Abo-Preis der Lutherischen Beiträge enthalten. Wir legen deshalb ein Überweisungsformular bei in der Hoffnung, daß unsere Leser wieder mit einer kleineren – oder auch größeren – Spende dieses Unternehmen unterstützen, damit wir nicht in „die roten Zahlen“ geraten. Zugleich bitten wir Sie auch, falls das möglich ist, dieses Beiheft – eventuell auch die vorhergehenden – den Büchertischen Ihrer Gemeinden zu empfehlen.

Wir danken Ihnen für alle Unterstützung und Förderung

Ihr



(Herausgeber)

Lutherische Beiträge – Beihefte



Kleinste Seelen retten

Altes oder vielleicht Neues zur Abtreibungsdebatte
von Thomas Junker,

41 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 3.50 ISBN 3-86147-176-0

Geblieben ist, was lebt und trägt

Stimmen aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands
von Johannes Junker (Hg.),

59 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.– ISBN 3-86147-204-X

Kirche auf dem Kreuzweg

Zum Selbstverständnis der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche
von Thomas Junker,

53 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.– ISBN 3-86147-220-1

Nacht und neuer Morgen

Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland
von Johannes Junker und R. Arkkila (Hg.),

84 S., kartoniert, 14,8x21 cm, € 4.80 ISBN 3-86147-226-0



Verlag der Lutherischen Buchhandlung

Heinrich Harms

Martin-Luther-Weg 1 – 29393 Groß Oesingen

Telefon 0 58 33/990 888

theol

Lutherische Beiträge

Nr. 4/2003

ISSN 0949-880X

8. Jahrgang

Vorwort zu dieser Ausgabe		207
T. Laato:	Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator	212
H. Sasse:	Die Botschaft der Reformation in der Zeitenwende	234
Chr. Möller:	Der heilsame Riß – Impulse reformatorischer Spiritualität	244

R
X



ZID

Inhalt

Vorwort zu dieser Ausgabe		207
T. Laato:	Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator	212
H. Sasse:	Die Botschaft der Reformation in der Zeitenwende	234
Chr. Möller:	Der heilsame Riß – Impulse reformatorischer Spiritualität	244
	Rezensionen:	
R. Slenczka:	V. Stolle, Luther und Paulus	253
A. Wenz:	O.K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform	262
J. Diestelmann:	H.-G. Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus	266
Inhalt des 8. Jahrgangs 2003		268

Zum Titelbild

Das Titelbild zeigt ein Werk Lucas Cranachs, des Älteren, das den Titel „Gesetz und Gnade“ trägt. Die Bildidee darf wohl als Schöpfung Luthers gelten, der um 1528/29 mit der Abfassung des Katechismus beschäftigt war. Zugleich wollte er den alten Glaubensbildern ein neues eingängiges Lehrbild als Bildsumme des lutherischen Glaubens entgegenstellen. Cranach hat Luthers Vorstellungen 1529 in zwei unterschiedlichen Bildlösungen umgesetzt. Der hier abgebildete frühere Gothaer Typ (hier in einer späten Darstellung von 1535 aus: Neues Testament und Psalmen mit Sonderseiten zu Luthers Leben und den Stätten seines Wirkens, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1995, Sonderseite 48f) zeigt den Menschen links unter dem Gesetz, von Teufel und Tod ins ewige Verderben getrieben, und rechts den Menschen unter der Gnade des Neuen Testaments. Der spätere Prager Typ zeigt nur noch einen Menschen in der Mitte des Bildes. Beide Bildprogramme verdeutlichen das simul iustus et peccator als Grundprogramm lutherischen, besser: biblischen Glaubens: Der Mensch ist zugleich gerecht und Sünder. Der Betrachter wird eingewiesen in das rechte Unterscheiden von Person und Werk, von Gesetz und Gnade, von altem und neuen Menschen. So kann mit einem einfachen Bild, einer Biblia pauperum der lutherischen Kirche, einer mit gelehrten Worten daherkommenden schwärmerischen Neuinszenierung des Bibeltextes widerstanden werden. A.E.

Vorwort zu dieser Ausgabe

Diese Nummer der LUTHERISCHEN BEITRÄGE befaßt sich in besonderer Weise mit dem Buch von Volker Stolle: „Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers“, das 2002 in der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienen ist. Volker Stolle ist Professor an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel, die von der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche getragen wird. Mit Recht betont Klaus Haacker in einer Besprechung dieses Buches, „dass Volker Stolle mit diesem Buch ein ungeheures Arbeitspensum bewältigt, zu dringend notwendiger Weiterarbeit angeregt und der Theologie (nicht nur der lutherischen) einen unschätzbaren Dienst geleistet hat.“¹ Dieser Dienst besteht vor allem darin, daß Stolle in seinem Buch die zentralen Fragen angesprochen hat, um die es sich in der lutherischen Kirche zu ringen lohnt, ja die die lutherische Kirche klar beantworten muß, wenn sie denn lutherische Kirche bleiben will. Haacker stellt in seiner Besprechung fest: „Was den Gesamtertrag und die theologisch-kirchlichen Konsequenzen seiner Untersuchung betrifft, so findet Stolle gelegentlich zu überraschend scharfen Formulierungen“². Eben damit fordert Stolle selber auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen seines Buches heraus.

Diese Ausgabe der LUTHERISCHEN BEITRÄGE enthält eine Rezension des Buches von Volker Stolle durch den ehemaligen Professor für Systematische Theologie an der Universität in Erlangen und jetzigen Rektor der Luther-Akademie in Riga, Prof. Dr. Reinhard Slenczka (S. 253). Der finnische Theologe Dr. Timo Laato befaßt sich in seinem Beitrag mit der Kritik Volker Stollers an Luthers Ableitung der Lehre vom Christen als simul iustus et peccator aus Römer 7 und aus den paulinischen Briefen insgesamt, aus der Stolle selber den Schluß zieht, Luther habe „die christliche Theologie des Paulus vorchristlich-jüdisch eingefärbt“ (Stolle S. 426). Die Thesen Stollers erfordern eine wissenschaftliche Auseinandersetzung sowohl in exegetischer als auch vor allem in systematischer Hinsicht; manchen Leserinnen und Lesern mögen die Beiträge zu dem Buch Volker Stollers in diesem Heft darum recht anspruchsvoll erscheinen. Angesichts der grundlegenden Bedeutung der Thesen Stollers erschien es uns dennoch als wichtig, den Leserkreis dieser Zeitschrift an dieser Auseinandersetzung teilhaben zu lassen.

Für die weitere Diskussion um das Buch Volker Stollers legen sich vor allem folgende Themenbereiche nahe:

-
- 1 Klaus Haacker, Rezension „Stolle, Volker: Luther und Paulus“, in: Lutherische Theologie und Kirche 27 (2003), S.157-160, S.160.
 - 2 Ebd. S.159.

1. Die Heilige Schrift als Autorität und Norm

Die lutherischen Bekenntnisschriften stellen fest: „Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben steht: ‚Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege‘, Psal. 119. Und S. Paulus: ‚Wann ein Engel vom Himmel käme und predigte anders, der soll verflucht sein‘, Gal. 1. Andere Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden, dann als Zeugen, welchergestalt nach der Apostel Zeit und an welchen Orten solche Lehre der Propheten und Apostel erhalten worden. ... Solchergestalt wird der Unterschied zwischen der Heiligen Schrift Altes und Neuen Testamentes und allen andern Schriften erhalten, und bleibt allein die Heilige Schrift der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiertein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böß, recht oder unrecht sein“ (BSLK S. 767-769). Dagegen schreibt Stolle: „Erst wenn die Normen nicht in einer absoluten Gültigkeit, sondern als literarische Quellen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualität wahrgenommen werden, lässt sich in der Auseinandersetzung mit ihrer Intertextualität ein kritisches Potential gewinnen“ (Stolle S. 411). Weiterhin stellt Stolle ausdrücklich fest: „Eine grundlegende Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, wie sie die Reformation proklamiert hat, ist mithin nicht durchführbar. Die Schrift selbst ist Tradition und ist unabhängig von Tradition nicht zugänglich“ (Stolle S. 478 Anm.180). Wie ist diese Bestreitung des „sola scriptura“ mit dem lutherischen Bekenntnis vereinbar?

2. Wort und Geist

Die lutherischen Bekenntnisschriften halten fest: „Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament geben, dadurch er als durch Mittel den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wenn er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt, welches da lehret, daß wir durch Christus Verdienst, nicht durch unser Verdienst, ein gnädigen Gott haben, so wir solchs glauben. Und werden verdammt die Wiedertauffer und andere, so lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des Evangelii den heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen“ (BSLK S. 58). „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren für den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen

ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigs Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen“ (BSLK S. 453-454). Dagegen bezeichnet Stolle in seinem Buch folgendes als „Schwachpunkte“ der Konzeption der von Melancthon verfaßten lutherischen Bekenntnisschriften: „Im antischwärmerischen Komplex wird die Bedeutung des einen Geistes ... deutlich verdrängt; der Geist wird in Wort und Sakrament eingebunden. Weitere Fragen ergeben sich aufgrund der gestaltenden Kraft der Kirchengeschichte: Das öffentliche, institutionalisierte Amt existierte im Neuen Testament noch nicht. Die Kindertaufe wirft vom exegetischen Befund her Fragen auf. Der Sakramentsbegriff hat Implikationen, die nicht neutestamentlich sind“ (Stolle S. 394). Die „ganz Problematik sowohl des Paulinismus Luthers als auch seiner Theologie als solcher“ hat zur „Folge“: „Der heilige Geist wird nicht zum eschatologischen Angeld des neuen Lebens, sondern bleibt an das *verbum externum* gebunden“ (Stolle S. 366). Stolle selber betont: „Das Evangelium verobjektiviert sich nicht im apostolischen Text, sondern nutzt diesen Text zum Weitersagen“ (Stolle S. 479). Wie läßt sich diese Kritik Stolles an der Bindung des Geistes an das Wort mit den Aussagen des lutherischen Bekenntnisses vereinbaren?

3. Der Christ als gerecht und Sünder zugleich

Die lutherischen Bekenntnisschriften lehren: „Was ich davon bisher und stetiglich gelehret hab', das weiß ich garnicht zu ändern, nämlich daß wir ‚durch den Glauben‘ (wie S. Petrus sagt) ein ander neu, rein Herz kriegen und Gott umb Christi willen, unsers Mittlers, uns fur ganz gerecht und heilig halten will und hält. Obwohl die Sunde im Fleisch noch nicht gar weg oder tot ist, so will er sie doch nicht rechnen noch wissen“ (BSLK S. 460). „Und zwar, wann die Gläubigen und auserwählten Kinder Gottes durch den einwohnenden Geist in diesem Leben vollkommlich verneuert würden, also daß sie in ihrer Natur und allen derselben Kräften ganz und gar der Sünden ledig wären, bedürften sie keines Gesetzes, und also auch keines Treibers, sondern sie täten für sich selbst und ganz freiwillig ohne alle Lehr, Vermahnung, Anhalten oder Treiben des Gesetzes, was sie nach Gottes Willen zu tuen schuldig sein ... Nachdem aber die Gläubigen in diesem Leben nicht vollkommlich, ganz und gar, complete vel consummative, verneuert werden; dann obwohl ihre Sünde durch den vollkommenen Gehorsam Christi bedeckt, daß sie den Gläubigen zur Verdammnis nicht zugerechnet wird, auch durch den Heiligen Geist die Abtötung des alten Adams und die Vorneuerung im Geist ihres Gemüts angefangen: so hanget ihnen doch noch immer der alte Adam in ihrer Natur und allen desselben innerlichen und äußerlichen Kräften an, davon der Apostel geschrieben: ‚Ich weiß, daß in mir, das ist, in meinem Fleisch, wohnt nichts Gutes.‘ Und abermals: Ich weiß nicht, was ich tue; ‚dann ich tue nicht, was ich will, sondern das ich hasse, das tue ich‘. Item: ‚Ich sehe ein ander Gesetz in meinen Gliedern,

das da widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte, und nimbt mich gefangen in der Sünden Gesetze.' Item: ‚Das Fleisch gelüestet wider den Geist und den Geist wider das Fleisch; dieselbigen sind widereinander, daß ihr nicht tuet, was ihr wollet‘“ (BSLK S. 964f). Dagegen stellt Stolle fest: „Luthers Paulusinterpretation hat bereits in ihrem Grundansatz die strenge Bindung an Terminologie und Wortlaut des paulinischen Textes aufgegeben. Denn die für Luthers Verständnis grundlegende Formel *simul iustus et peccator* ist sprachlich aus Römer 7 nicht ableitbar und damit, da ein anderer biblischer Grundtext schon gar nicht zu finden ist, überhaupt nicht biblisch vorgegeben“ (Stolle S. 221). Die Beschreibung des Christen als *simul iustus et peccator* bedeutet für Stolle eine „Einschränkung der Heilswirklichkeit bei den Christen“ (Stolle S. 231), aus der er die Konsequenz zieht: „Bei Luther ist aber nicht allein eine falsche Auffassung vom Judentum zu korrigieren, sondern auch sein Paulusverständnis“ (Stolle S. 231). Dies gilt ebenso für die lutherischen Bekenntnisschriften, die von Melanchthon verfaßt sind: „Dass der wiedergeborene Mensch auch noch weiter bis zu seinem Tode als Sünder gesehen wird, geht von einer anthropologisch-soteriologischen Konzeption aus, die nicht paulinisch ist“ (Stolle S. 390). Wie läßt sich diese Kritik Stollens an grundlegenden Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften zur Rechtfertigung des Sünders vor Gott mit dem Selbstanspruch der lutherischen Bekenntnisschriften vereinbaren, sie seien „eine einhellige, gewisse, allgemeine Form der Lehre, darzu sich unsere evangelische Kirchen sämmtlich und ingemein bekennen, aus und nach welcher, weil³ sie aus Gottes Wort genommen, alle andere Schriften, wiefern sie zu probieren und anzunehmen, geurteilt und reguliert sollen werden“ (BSLK S. 838)?

4. Die Ordnungen Gottes

Die lutherischen Bekenntnisschriften halten fest: „Darümb lehren wir allezeit, man solle die Sakrament und alle äußerlich Ding, so Gott ordnet und einsetzet, nicht ansehen nach der groben äußerlichen Larven, wie man die Schalen von der Nuß siehet, sondern wie Gottes Wort darein geschlossen ist. Denn also reden wir auch von Vater- und Mutterstand und weltlicher Überkeit; wenn man die will ansehen, wie sie Nasen, Augen, Haut und Haar, Fleisch und Bein haben, so sehen sie Türken und Heiden gleich, und möcht' auch imand zufahren und sprechen: ‚Warümb sollt' ich mehr von diesem halten denn von andern?‘ Weil aber das Gepot dazu kömmt: ‚Du sollt Vater und Mutter ehren‘, so sehe ich ein andern Mann, geschmückt und angezogen mit der Majestät und Herrlichkeit Gottes“ (BSLK S. 694-695). „Dann das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzen und stoßet nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sonder will, daß man solchs alles halte als wahrhaftige Gottesordnung, und in solchen Ständen

3 Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche hält daran fest, daß die lutherischen Bekenntnisschriften für sie darum verbindlich sind, weil (quia) sie der Heiligen Schrift entsprechen, und nicht bloß insofern (quatenus) sie dies tun.

christliche Liebe und rechte gute Werk, ein jeder nach seinem Beruf, bewaise“ (BSLK S. 71). Dagegen schreibt Stolle in bezug auf Luther: „Allerdings führt die berechtigte Kritik an einer überzogenen Wertung mönchisch-asketischer Lebensformen zu einer nun auch wieder überzogenen Hochschätzung der Ordnungen des normalen Lebens in Ehe, Beruf und Familie, die nicht biblisch ist“ (Stolle S. 390). „Christliche Weltverantwortung kann aber nach Paulus nicht auf eine Zweitstruktur bezogen werden, wie Luther dies dann in seinem Berufsethos versucht hat“ (Stolle S. 476). Wie kann diese Kritik Stollens an der Wertung der Schöpfungsordnungen bei Luther mit den Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften vereinbart werden?

Mit diesen Themenfeldern sind bei weitem nicht alle Fragen benannt, die das Buch von Volker Stolle aufwirft. Zu diskutieren ist ebenso die umfassende Ausblendung des Gerichtshorizonts in seiner Darstellung des paulinischen Rechtfertigungsverständnisses, seine Lutherinterpretation und sein eigener hermeneutischer Ansatz, der von den Begriffen der „Relevanz“ und der „Evidenz“ bestimmt ist: „Es ist kaum vorstellbar, dass der Paulinismus Luthers noch einmal in direkter Fortschreibung eine innovative Kraft entfalten könnte, um die Relevanz des Evangeliums in der heutigen Zeit aufzuzeigen. ... Heutige Paulusrezeption stände damit einerseits vor der Aufgabe, die Engführung und Einschränkung der paulinischen Theologie im Paulinismus Luthers aufzubrechen. Luthers Auslegung der paulinischen Rechtfertigungsanschauung bedeutet keineswegs, wie es so oft gesehen worden ist, eine unaufgebbare Vertiefung oder einen irreversiblen Fortschritt in der Sichtweise. Heutige Paulusrezeption stände damit andererseits vor der Aufgabe, in den Paulusbriefen trotz ihrer geschichtlichen Zufälligkeit als Gelegenheitsschriften erneut Kräfte zu relevanten Gestaltungen des Evangeliums zu entdecken, um dessen Evidenz in der heutigen Zeit zu erweisen“ (Stolle S. 476). Die Frage der Evidenz betrifft dabei im übrigen Stolle zufolge auch die Aussagen des Apostels Paulus selber: „Diese neue, eschatologische Wirklichkeit in Christus ist das zentrale Element der paulinischen Theologie, mit dem diese selbst steht und fällt ... Nur wenn ihre Evidenz nachvollzogen werden kann, ist die paulinische Theologie überhaupt rezipierbar“ (Stolle S. 419). Lutherische Theologie und Kirche wird es jedenfalls nicht gleichgültig oder distanziert zur Kenntnis nehmen können, wenn ein lutherischer Theologieprofessor öffentlich feststellt, die von Luther vorgetragene Paulusinterpretation stelle sich „als Luthers Selbstinszenierung im Gewand paulinischer Diktion“ dar (Stolle S. 425), bei der „Luther unübersehbar an entscheidenden Punkten sogar hinter Paulus zurückgegangen“ sei (Stolle S. 426). Die Konsequenz für Stolle selber ist klar: „Ein Diskurs, der Luthers Paulinismus mit Paulus selbst neu ins Gespräch bringt, führt notwendig zu einer Destruktion des lutherischen Sinnganzen“ (Stolle S. 438). Deutlicher läßt sich kaum formulieren, was in der Diskussion um das Buch von Volker Stolle auf dem Spiel steht.

Timo Laato:

Römer 7 und das lutherische *simul iustus et peccator*

I Einleitung

„Wir glauben und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments“ (BSLK 767).

So haben die lutherischen Reformatoren im sechzehnten Jahrhundert mit großer Gewißheit bekannt. Darum sollte jeder dogmatische Glaubenssatz, der von ihnen akzeptiert wurde, auf der Heiligen Schrift basieren. Anders wäre es eben gar keine theologische Aussage.

Neben dem oben genannten *materialen* Prinzip der theologischen Diskussion haben sich die lutherischen Reformatoren auch zum *formalen* Prinzip bekannt¹: Der Stern und Kern der Heiligen Schriften ist Christus mit seiner Gnade und Gabe. Dieses soteriologische Fundament des Neuen Testaments läßt sich am besten in der Rechtfertigungslehre des Heidenapostels Paulus ausdrücken. Sie repräsentiert geradezu den *articulus cadentis et stantis ecclesiae*.

Die beiden Grundprinzipien der lutherischen Reformation (*sola Scriptura* und *sola gratia sola fide propter Christum*) sind ja schon lange auf Ablehnung gestoßen. Sie stehen unter einem negativen Urteil von seiten der verschiedenen modernen Ausrichtungen unter den theologischen Fachbereichen. Die verheerende, katastrophale Bibelkritik seit der Aufklärung braucht kaum erwähnt zu werden. In den 70er Jahren wurde eine neue Epoche in der Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre eingeleitet (E. P. Sanders), die heute weltweit in der sog. „neuen Perspektive“ auf Paulus kulminiert (The New Perspective on Paul). In dieser Auslegungslinie scheint Luther geradezu das schlimmste Schimpfwort zu sein.² Anscheinend ist die lutherische Tradition nie so verschmäht worden wie jetzt!

1 Ich bin mir dessen bewußt, daß das Verhältnis zwischen dem *materialen* und dem *formalen* Prinzip in der systematischen Theologie oft ganz anders dargestellt wird: Das *Formalprinzip* stehe bei der Schrift und das *Materialprinzip* bei der Rechtfertigung. Aber hier trifft m. E. das Gegenteil der allgemein üblichen Darstellung zu. Nach der aristotelischen Philosophie soll ja die *forma* die unpräzise *materia* gestalten. Folgerichtig hat dann die Schrift für die lutherische Theologie den Stellenwert der *materia*, die durch die Rechtfertigung als *forma* erklärt wird. Erst durch die Vermittlungstheologie wurde diese Zuordnung von *forma* und *materia* verändert und danach als *opinio communis* akzeptiert. Aufgrund dieser Veränderung ist es manchen Theologen tatsächlich gelungen, die Rechtfertigung (bzw. die allgemeine Verkündigung von der Liebe) als das eigentliche Wort Gottes zu würdigen. Die Schrift spielt dann letzten Endes nur noch eine Nebenrolle: Das Wort Gottes ist in der Schrift, aber es ist nie identisch mit der Schrift. Leider kann ich mich hier nicht näher mit dieser Fragestellung befassen. Doch möchte ich meinem Freund Lic. Theol. Simo Kiviranta für viele inspirierende Diskussionen danken.

2 S. z. B. Watson 1986, beinahe auf jeder Seite!

Lassen Sie uns noch ein Beispiel nennen, und zwar den ökumenischen Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken. Der ganze Prozeß der sog. Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre wurde gekennzeichnet durch eine minimale Beachtung der biblischen Aussagen. Später haben die Teilnehmer der (anfängs geheimen!) Verhandlungen das alt- und neutestamentliche Material vervollständigt, aber diesem im großen und ganzen dennoch nicht zum entscheidenden Durchbruch verholfen. Letzten Endes hat das betreffende ökumenische Dokument die lutherische Rechtfertigungslehre zu Grabe getragen im Interesse der katholischen Machtposition in Europa. Der Aspekt von *simul iustus et peccator* wurde erst als lutherische Einzelaussage akzeptiert (s. § 29), dann aber später überraschenderweise durch die Ergänzung der katholischen Lehrkongregation (unter Leitung von Kardinal Joseph Ratzinger) erneut problematisiert und an den Pranger gestellt. Trotz starker Kritik seitens der Sachkundigen haben die katholischen und die lutherischen Vertreter die Gemeinsame Erklärung mit großem Beifall unterschrieben. Sie haben damit „den Konsens in den Grundwahrheiten“ befürwortet und gleichzeitig die gegenseitigen Lehrverurteilungen als „heilsame Warnungen“ (besonders gegen diejenigen, die die Gemeinsame Erklärung nicht gutheißen) bewahrt.³

In solcher ersten geistlichen Situation befinden wir uns also heute. Aber vielleicht wird alles bald noch schlimmer. Vielleicht nähern wir uns allmählich sogar der Selbstauflösung der lutherischen Kirchen. Oder wie sollte man das monumentale Werk *Luther und Paulus, Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers* von Volker Stolle beurteilen? Er ist in Oberursel als Professor für Neues Testament tätig, mit anderen Worten an einer Hochschule, die auf dem Bekenntnisgrund der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche steht! Trotzdem bleibt nicht Vieles vom lutherischen Erbe übrig. Es ist faktisch nicht möglich, in einem kurzen Artikel sämtliche unlutherischen Thesen und Argumente von V. Stolle aufzuzählen. Aber in bezug auf die Heilige Schrift als Norm lutherischer Lehre schreibt er z. B. folgendes:

„Denn der bloße Normbegriff als solcher begründet kein kritisches Potenzial. Die normierende Norm [die Bibel] wäre selbst ja infrage gestellt, wenn die normierte Norm [das lutherische Bekenntnis] ihr nicht entspräche.“⁴

„Erst wenn die Normen [sic!] nicht in einer absoluten Gültigkeit, sondern als literarische Quellen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Kontextualität wahrgenommen werden, läßt sich in der Auseinandersetzung mit ihrer Inter textualität ein kritisches Potenzial gewinnen.“⁵

3 Vgl. z. B. Schmolls Artikel ‚Protestantische Selbsttäuschung‘ in Frankfurter Allgemeine Zeitung (8. September 2000).

4 Stolle 2002, 411.

5 Ebd.

„Das Evangelium verobjektiviert sich nicht im apostolischen Text, sondern nutzt diesen Text zum Weitersagen.“⁶

So gelte die Bibel nicht als die einzige und endgültige Autorität im Luthertum, das traditionell doch ausschließlich mit ihrer eigenen Beweiskraft gerechnet hat.

In bezug auf das zweite Grundprinzip der Reformation, die Rechtfertigungslehre, schreibt Stolle ähnliches. Er fokussiert besonders die lutherische Formel *simul iustus et peccator*:

„Luthers Paulusinterpretation hat bereits in ihrem Grundsatz die strenge Bindung an Terminologie und Wortlaut des paulinischen Textes aufgegeben. Denn die für Luthers Verständnis grundlegende Formel *simul iustus et peccator* ist sprachlich aus Römer 7 nicht ableitbar und damit, da ein anderer biblischer Grundtext [!] schon gar nicht zu finden ist, überhaupt nicht biblisch vorgegeben.“⁷

Demnach habe die Lehre von *simul iustus et peccator* keinen Platz in der kirchlichen Dogmatik des Luthertums. Sie sei von Anfang an ein verhängnisvolles Mißverständnis der paulinischen Argumentation. Ihr fehle alle biblischen Grundlagen (*sedes doctrinae*). Besonders Röm. 7 komme nicht in Frage und andere biblischen Belege gebe es überhaupt nicht.

Meine Aufgabe in diesem Artikel ist, die Argumentation Stolles gegen die lutherische Lehre von *simul iustus et peccator* zu untersuchen. Vor allem gilt meine Aufmerksamkeit Röm. 7, weil eben dieses Kapitel (mit einigen anderen Perikopen) von jeher hierbei ins Gewicht fällt. Somit zeichnen sich die beiden Grundprinzipien der Reformation deutlich ab: sowohl die Bibel als auch die Rechtfertigung. Im folgenden sind erstens Stolles Argumentationen zu beurteilen und danach folgerichtig die paulinische Beweisführung in Röm. 7 (und anderen relevanten Abschnitten) näher zu bewerten.

II Eine Beurteilung der Argumentation bei V. Stolle

Stolle beginnt seine Ausführung mit einem recht langen Referat über *Luthers Interpretation von Römer 7*. Es wird aber bald deutlich, daß er nicht nur referiert, sondern sich zugleich zu einigen kritischen Bemerkungen veranlaßt sieht. Besonders in Kapitel IV: 3.1.3 *Die Abgrenzung des Kontextes* geht es nicht so sehr um die Beweisführung des Reformators, sondern vielmehr um eine kritische Überprüfung seiner Schriftauslegung. Somit kommt er persönlich nicht in hinreichendem Maße zu Worte, sondern nur durch die kritische Reflexion von Stolle.

Typisch für den Argumentationsduktus von Stolle ist weiter seine eigenartige Weise, auf die sekundäre Literatur hinzuweisen. Er hat viele neue Arbeiten

6 A.a.O. 479. Ähnliche Zitate finden sich wiederholt.

7 A.a.O. 221. Vgl. S. 225.

zu Röm. 7 zur Kenntnis genommen, scheint aber jede einzelne von ihnen lediglich daraufhin zu bewerten, ob sie für oder gegen seine Interpretation von Luther sprechen. Eine gründliche Auseinandersetzung mit ihnen allen fehlt. Durch die fortlaufende Zunahme von polemischen Untertönen bekommt man leicht den Eindruck, daß als das einzige Argument gegen mehrere prominente Neutestamentler ihre mehr oder minder positive Relation zur Luthers Interpretation von Röm. 7 gilt. Um einige Beispiele zu nennen:

Gegen Peter Stuhlmacher schreibt Stolle in einer Anmerkung u. a. folgendes:

Er habe „in der Nachfolge Luthers doch wieder den inneren Menschen (= guten Trieb) mit dem Trachten des Geistes (Röm. 8,6f) identifiziert und dann eine Erfahrung ausgesprochen gefunden, die ‚allen Glaubenden (mit Einschluß seiner selbst) als vergangene stets gegenwärtig ist und bleiben soll‘ (ebd., 103). Hier zeigt sich ein Changieren zwischen Paulus und Luther [...]“⁸

Die Schwachheit Stuhlmachers wird schließlich einzig und allein mit einer zu positiven Relation zu Luther begründet.

In derselben Anmerkung schreibt Stolle ferner gegen Fr. Beißer folgendes:

Er schwenke „ganz auf die Linie Luthers zurück, indem er auch hier von Paulus den Kampf der Christen zwischen Geist und Fleisch in tiefer existentieller Betroffenheit ausgesprochen findet [...] Dies ist ein eindrucksvolles Beispiel, wie Luthers Weichenstellung immer weiter Plausibilität entwickelt und der paulinische Text sich dem beugen muss.“⁹

Auch hier findet keine gründliche Auseinandersetzung mit Beißer statt, vielmehr läßt Stolle sich durch sein Vorurteil gegen die lutherische Interpretation leiten.

Auf der folgenden Seite meint Stolle gegen M. Seifrid und J. D. G. Dunn:

Seifrid komme „in seinem Verständnis des ‚Schon und Noch nicht‘ doch wieder Luther sehr nahe (trotz seines Sich-Absetzens von Luther, 257). Auf der gleichen Linie argumentiert Dunn [...]“¹⁰

Damit wird die detaillierte Exegese der beiden prominenten Wissenschaftler und Neutestamentler ganz einfach beseitigt!

Ähnlich argumentiert Stolle gegen P. W. Meyer:

„Diese Beobachtung [nämlich daß Luther ein authentisches Verstehen des Paulus deutlich erschwere!] hindert Meyer seinerseits nicht daran, auch wieder in große Nähe zu Luthers Verständnis zu geraten, indem er die Darlegung des Paulus als Demaskierung aller menschlichen Frömmigkeit versteht [...]“¹¹

Überraschenderweise endet hier plötzlich der Meinungs austausch.

8 A.a.O. 218 A 260.

9 A.a.O. 218 A 260.

10 A.a.O. 219 A 265. Eine ähnliche Auffassung vertritt Seifrid auch in 1992a, besonders 330-333. Auch wenn er eine lutherische Interpretation von Röm. 7 ablehnt, verteidigt er zum Schluß doch den Aspekt von simul iustus et peccator: „The text does entail the paradoxical state of the Christian which Luther once perceived, simul justus et peccator, and indicates that Paul, apart from any introspection, was much more fundamentally influenced by his understanding of ‚justification by faith‘ than many have thought.“ Stolle nimmt diesen Artikel von Seifrid nicht zur Kenntnis.

11 A.a.O. 221 A 269.

Später staunt Stolle in Bezug auf eine Einzelheit der unterschiedlichen Übersetzungsvarianten eines griechischen Verbs in Gal. 5, 17, wie „stark die moderne Exegese immer noch im Banne der Interpretation Luthers“ stehe.¹² Ich frage mich tatsächlich, ob er vielleicht einen zu weitgehenden Schluß aus einem sprachlichen Detail zieht.

Hierbei fügt Stolle übrigens in einer Anmerkung hinzu:

„Dagegen sieht D. Lührmann diese Aussage [Gal 5,17] doch mit Luther ganz auf der Linie von Röm 7,15.23 (Galater; 89). Ebenso Rohde, Joachim: *Der Brief des Paulus an die Galater* (ThHK 9), Berlin, 1989, 234f.“¹³

Die Diskussion führt er aber nicht weiter.

Vermutlich sind die obigen Beispiele von Stollers Argumentation ausreichend. Mit seiner Beweisführung trägt er kaum den Sieg in der wissenschaftlichen Debatte davon. Der Leser wird nicht überzeugt vom vermeintlichen Scheitern der lutherischen Interpretation. Eher hat er jetzt Anlaß zum Zweifel. Alles in allem lassen sich die bisherigen kritischen Anmerkungen in Kürze zusammenfassen: Stolle postuliert viel. Er argumentiert wenig.

Dazu kommt, daß Stolle mit Luthers Interpretation von Römer 7 auf etwa 20 Seiten fertig wird. Aus seiner recht knappen Ausführung leitet er dann jedoch sehr weitläufige Folgerungen ab. Er geht auf kirchen- und dogmengeschichtliche Probleme ein, greift hermeneutische Fragen auf und streift (tiefen)psychologische Aspekte der persönlichen Entwicklung des Reformators. An und für sich haben die genannten Wissenschaftsbereiche sicher ihre eigene Relevanz. Man fragt sich nur, ob der Verfasser das alles in etwa 20 Seiten faktisch leisten kann. M. E. ist dies in seinem Schnellverfahren nicht gelungen.

Um wieder einige Beispiele zu nennen:

Luther habe das „dogmatische Anliegen“ verfolgt, daß auch „*der Christ aus sich heraus immer noch nichts zu seinen guten Werken beitragen kann*“.¹⁴ Dabei wird der spezielle dogmatische Begriff *arbitrium liberatum* (= der menschliche Wille, der als von Christus befreit zu guten Werken fähig ist) nicht einmal erwähnt.

Oder:

„Luther ist bei seiner Paulusinterpretation den Spuren Augustins gefolgt und hat damit die Konturen des Paulustextes verwischt.“¹⁵

Die Relation zwischen Augustin und Luther im Licht ihres vermeintlichen Mißverständnisses des Paulus wird dann in der Fortsetzung kaum in hinreichendem Maße behandelt.

Ferner:

12 A.a.O. 226. Vgl. ferner 226 A 287: „Die Nachwirkung Luthers zeigt sich noch in der folgenden umständlichen Interpretation [...]“ Dann folgt eine kritische Auseinandersetzung mit Fr. Vouga (1998).

13 A.a.O. 226 A 289.

14 A.a.O. 215.

15 A.a.O. 220.

Luther habe „Paulus nicht von dessen eigenen Voraussetzungen her verstehen können, sondern ihn unter einer Perspektive gesehen, in der er ihm von der kirchengeschichtlichen Entwicklung in der abendländischen Kirche her begegnete. Gerade so antwortete der Text des Paulus aber auf Luthers eigene Problemstellung, so dass er ihn in seine eigene Situation applizieren konnte. Dies war jedoch unverkennbar mit einer inhaltlich-sachlichen Verschiebung des Aussagegehalts erkauft.“¹⁶

Anstelle einer exegetischen Argumentation hebt sich hier klar eine psychologisierende Tendenz ab.

Auf der folgenden Seite konstatiert Stolle weiter: „Die Formel *simul iustus et peccator* hat Luther in Weiterentwicklung einer Definition Augustins selbst geprägt [...]. Sie setzt die Betrachtung des Menschen aus einer Differenz zwischen Person und Werk in einer göttlich-ewigen und irdisch-vergänglichen Zeitendifferenz voraus, die seiner eigenen Konzeption entspricht.“¹⁷

Eine Verdeutlichung der Differenzierung zwischen „Person und Werk“ fehlt und die Argumentation läßt auch sonst viel zu wünschen übrig.

Später macht Stolle geltend, daß Luther seine Beichterrfahrung „als hermeneutischen Schlüssel für seine Paulusinterpretation angewendet“ habe¹⁸, eine These, die einer sorgfältigen Schriftauslegung kaum gerecht wird, auch wenn man als selbstverständlich voraussetzt, daß die Bibel nicht ohne eigene Erfahrung gelesen wird.

Als Zusammenfassung seiner recht knappen kirchengeschichtlich-dogmatisch-hermeneutisch-psychologisch-exegetischen Analyse schreibt Stolle:

„Luther interpretiert die Thematik des Römerbriefes also deutlich anders als Paulus, indem er den Glaubenden in einer Weise zum Thema macht, wie es erst vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Vorgeschichte möglich war. Die streng theologische Fragestellung des Paulus ging dabei verloren.“¹⁹

Später fügt Stolle von der historischen Umgestaltung der Gesellschaftsordnung her mehrere Worte hinzu: „Luther entwickelte seinen Paulinismus noch auf dem Hintergrund des Modells einer christlichen Einheitsgesellschaft, das inzwischen zur Fiktion geworden ist. Auch deshalb ist eine unveränderte Lutherrezeption theologisch nicht geraten.“²⁰

Im großen und ganzen meine ich, daß eine Argumentation von dieser Art zwar interessante Perspektiven eröffnet, aber kaum die postulierten „Resultate“ auf endgültige Weise begründet. Als Neutestamentler setze ich eine ausführliche Beurteilung der Schriftauslegung Luthers unter Berücksichtigung der heutigen Exegese voraus. Der fundamentalen Bibeltheologie Luthers kann anders nicht entsprochen werden.

16 A.a.O. 221.

17 A.a.O. 222.

18 A.a.O. 223.

19 A.a.O. 228.

20 A.a.O. 232.

Aus der monumentalen Arbeit Stolles ergeben sich hauptsächlich drei Argumente gegen Luthers Interpretation von Röm. 7. Es sind folgende:

1. Röm. 6 und 8 beweisen, daß Kapitel 7 nicht vom Christen redet.²¹
2. Der äußerst starke Pessimismus in Röm. 7 (und zwar besonders in V. 14: „Ich bin unter die Sünde verkauft.“) paßt nicht zusammen mit dem Sein des Christen in den anderen paulinischen Texten.²²
3. Gal. 5,16-18 (vgl. Röm. 13,8-14) schließt es völlig aus, daß Röm. 7 die geistliche Streitsituation des Christen schildert.²³

Im folgenden werden die oben aufgezählten Argumente der Reihe nach untersucht. Meine Aufmerksamkeit richtet sich vorzugsweise auf die paulinischen Abschnitte. Die Auseinandersetzung mit Stolle wird dabei gewissermaßen beiseitegesetzt, weil er sich – wie schon gezeigt – nicht so sehr mit Röm. 7 ausdrücklich beschäftigt.

III Röm. 7,14-25

Nach Meinung Stolles beweisen also Röm. 6 und 8, daß 7,14-25 nicht vom Christen rede. Um die Richtigkeit seiner Exegese zu prüfen, werden im folgenden zunächst Röm. 6,12 und 8,10 untersucht. Die beiden Verse sind hierbei von größter Bedeutung, auch wenn man sie zumeist nicht genügend in Betracht gezogen hat.

In 6,12 heißt es:

„So laßt nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι), und leistet seinen (αὐτοῦ) Begierden keinen Gehorsam.“

Die Christen in Rom sollen den Begierden stetig widerstehen. Sonst kann die Sünde in ihnen aufs neue die Macht ergreifen. Die bösen Triebe sind sozusagen „die Basis der Sündenherrschaft“ im Christen (wie in jedem Menschen).²⁴ Sie bereiten ihm öfter erhebliche und ernsthafte Schwierigkeiten. Den Christen peinigen nämlich nicht allein äußerliche Reizungen. Sein sterblicher Leib selbst begehrt unaufhaltsam.²⁵ Deshalb droht noch immer die akute Gefahr des Rückfalls in unterschiedliche Laster.²⁶

Folglich bedeutet σῶμα in 6,12 zunächst nicht den materiellen Körper, sondern vielmehr den Gott widerstrebenden Menschen in seiner Ganzheit. Der sterbliche Leib ist schlechterdings wie eine eigenständige Person, die der Sünde grundsätzlich zur Verfügung steht. Ihn hat der Christ fortdauernd zu ertragen.

21 A.a.O. 213-214.

22 A.a.O. 218.

23 A.a.O. 225-227.

24 Schlier 1977, 202. Wilkens nennt die Begierden „die noch verbliebenen Agenten der Sünde“ (II 1980, 20).

25 Der westliche Text (auch P46) mit der Lesungsvariante αὐτῆ (für ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ) als lectio difficilior glättet. S. Cranfield I 1982, 317 A 2; Schlier 1977, 202 A 22; Wilkens II 1980, 20 A 73.

26 Cranfield I 1982, 316-317; Fuchs 1949, 39; Michel 1978, 208-209; Ridderbos 1987, 116-117, 124, 127, 265; Robinson 1966, 29-30, 44, 73; Schlier 1977, 202; Wilkens II 1980, 20. Vgl. Bauer, K.-A. 1971, 152-155.

Zwischen den beiden herrscht eine unvereinbare und unveränderliche Spannung. Der gegenseitige Streit läßt nicht einmal im Laufe der Zeit *peu à peu* nach.²⁷

Ähnlich heißt es in 8,10:

„Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib (τὸ σῶμα) zwar tot um der Sünde willen, der Geist²⁸ aber ist Leben um der Gerechtigkeit willen.“

Der Vers spielt nicht auf das Sterben in der Taufe an.²⁹ Paulus hebt wohl-gemerkt mit Emphase hervor, daß der Leib schon tot *ist*³⁰, obwohl die Gemein-demitglieder unzweifelhaft noch nicht leiblich gestorben waren. Daraufhin be-teuert er, daß Gott ihre sterblichen Leiber lebendig machen wird (V.11). Es geht primär um die Lebendigmachung des ganzen Menschen, nicht ausschließlich um die Auferstehung des „entseelten“ Leibes.³¹ Ein wenig später redet Paulus vom Leib *quasi* als von einer eigenen Person, dessen Taten die Christen zu tö-ten haben (V.13). Er stellt die Taten des Leibes direkt dem Leben nach dem Fleisch gleich.³² So bedeutet τὸ σῶμα in 8,10 nichts anderes als den gegen Gott widerstrebenden Menschen. Alles in allem: Der Leib des Christen ist we-gen seiner Sündhaftigkeit der Macht des Todes unterworfen, aber der Geist hat ihn immerhin in den Bereich des Lebens versetzt.

Von 6,12 und 8,10 her läßt sich m. E. die Beschreibung des Ichs in Kapitel 7 besser erklären. Auch ihm fällt der Leib zur Last:

„Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe (ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου)?“³³ (7,24)

Hier zeigt sich eine Dichotomie zwischen dem eigentlichen Ich und dem Fleisch. Die Verzweiflung überwältigt das Ich im Grunde nicht wegen der ei-genen Person, sondern infolge des todverfallenen Leibes, *mit* dem es leben muß und *von* (Präposition ἐκ) dem es erlöst werden will. Die Glieder (V.23) und der todverfallene Leib (V.24) sind Synonyme. Die Glieder, in denen das „Gesetz“ der Sünde wirkt, bilden den todverfallenen Leib.³⁴ Logisch gedacht

27 Robinson 1966, 29-30, 44, 73; Cranfield I 1982, 317.

28 Nämlich der Geist Gottes, nicht der des Menschen. S. Barrett 1967, 159; Bauer, K-A. 1971, 162; Bultmann 1984, 209; Cranfield I 1982, 390; Käsemann 1980, 216; Lichtenberger I 1985, 215; Michel 1978, 254; Murray I 1982, 289-290; Osten-Sacken 1975, 153-154; Paulsen 1974, 68-69; Schlier 1977, 247-248; Schmidt 1962, 140. Vgl. Fuchs 1949, 97.

29 S. meine Beweisführung 1991, 145-147.

30 Dem Satz τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν fehlt natürlich das Wort ἔστιν. S. Schlier 1977, 224.

31 Derselbe Gedanke taucht in 1. Kor. 15,51 auf: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden.“ (vgl. V.52 und Phil. 3,21).

32 Bultmann 1984, 197-198; Ridderbos 1987, 117, 124, 201.

33 Es ist hierbei nicht von großer Bedeutung, ob τούτου entweder 1) zu τοῦ σώματος (so z. B. Cranfield I 1982, 367; Dülmen 1968, 118 A 145; Schlier 1977, 235) oder 2) zu τοῦ θανάτου (Gundry 1980, 239; Kümmel 1974, 63; Murray I 1982, 268; Schmidt 1962, 133; vgl. Bauer, K-A. 1971, 160) oder 3) zu τοῦ σώματος του θανάτου (Fuchs 1949, 80; Hommel 1961, 95; Käsemann 1980, 201; Lichtenberger I 1985, 160; Michel 1978, 237; Möller 1939, 16; Wilk-ens II 1980, 94 A 388; Zahn 1925, 362-363 A 19) gehört.

34 Kümmel 1974, 23, 63-64. S. weiter Bauer, K-A. 1971, 160; Fuchs 1949, 80; Robinson 1966, 30.

herrscht dann die Spannung zwischen dem eigentlichen Ich und den Gliedern (V.23), gleichfalls zwischen dem Ich und dem todverfallenen Leib (V.24).

In 7,25a dankt dann das Ich (und kein anderer) für die bevorstehende (nicht bereits geschene) Erlösung. Als gefangen im Fleisch und verbunden mit der Sünde hofft es auf eine künftige Erlösung (V.24).³⁵

7,25a besagt aber nicht nur, daß das Ich durch Jesus Christus Gott für die Erlösung dankt. Der Vers spricht auch und besonders aus, daß Gott durch Jesus Christus das Ich erlösen wird (im Rückblick auf $\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ in V.24).³⁶ Paulus nennt in der Tat den *soter* zweimal $\acute{\omicron}\ \rho\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (Röm. 11,26; 1. Thess. 1,10). In beiden Versen handelt es sich ohne Zweifel um die Parusie Christi. Er wird bald wiederkommen, um die Gottlosigkeit von Israel zu entfernen (Röm. 11,26) und die Gläubigen dem zukünftigen Zorn zu entreißen (1. Thess. 1,10).³⁷ Daher wird Gott das Ich vom todverfallenen Leib offenbar erst erlösen ($\rho\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$), wenn Christus ($\acute{\omicron}\ \rho\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$) wiederkommt. Die Erlösung dürfte nicht früher geschehen, weil selbst die Christen auf die Erlösung ihrer Leiber bis zur Vollendung warten müssen (Röm. 8,23; vgl. 1. Kor. 15,50-57).³⁸

Viele gemeinsame Züge verknüpfen 7,24 mit 6,12 und/oder 8,10:

1. Der „Leib“ hindert den Christen/das Ich daran, Gottes Gesetz zu erfüllen.
2. Die Begierden und die Missetaten des Christen/des Ichs haben ihren Ursprung eigentlich im „Leib“.
3. Der Tod quält den „Leib“ des Christen/des Ichs immer noch um der weiterhin präsenten Sünde willen.
4. Die Sünde ist gewissermaßen eine dämonische Person, die den Christen/das Ich durch den „Leib“ pausenlos plagt.

35 8,2 antwortet nicht auf die Frage in 7,24. Letzterer Vers stellt eben die Erlösung des Ichs von dem todverfallenen Leib zur Diskussion, während der erste Vers die Befreiung des Du von dem Gesetz der Sünde und des Todes durch den Geist zur Sprache bringt. Die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes bietet keine genaue Parallele zur Erlösung vom todverfallenen Leib. Das Gesetz der Sünde und des Todes bezieht sich eher auf das Gesetz der Sünde, das in den Gliedern (bzw. in dem todverfallenen Leib) das Ich bedrängt (7,23). 8,2 proklamiert dann, daß der Christ zwar schon von dem Gesetz der Sünde und des Todes frei ist, aber noch nicht von dem todverfallenen Leib, wo namentlich das Gesetz der Sünde und des Todes nach wie vor bedrückt. 8,10 spricht dieselbe eschatologische Situation ein bißchen deutlicher aus. Dort heißt es, daß die Leiber der Christen um der Sünde willen tot sind. Die Christen selbst werden jedoch paradoxerweise vom Tod (und von dessen Ursache, der Sünde) befreit, weil der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen ist. Vgl. Möller 1939, 26: „Vom Gesetz der Sünde und des Todes ist der Christ durch Christus zwar befreit, aber außerhalb des Todesleibes befindet er sich nicht.“ S. weiter S. 25. Ähnlich Dunn 1975, 263: „Rom. 8,2 cannot denote complete liberation from the power of the flesh and of death – even men of the Spirit die (1. Thess. 4,13, 1. Cor. 15,26).“

36 Michel 1978, 249; Schlier 1977, 235; Schmidt 1962, 133; Wilckens II 1982, 95.

37 Röm. 11,26 zitiert freilich Jes. 59,20 (LXX), wo $\acute{\omicron}\ \rho\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ sich natürlich auf Gott selbst bezieht. Paulus hat – wie auch manche Rabbinen – den Vers auf jeden Fall messianisch gedeutet (so z.B. Michel 1978, 355-356 und Wilckens II 1982, 256-257 im Gegensatz zu Zahn 1925, 525-526, besonders A 71). 1. Thess. 1,10 schreibt das Epitheton $\acute{\omicron}\ \rho\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ eindeutig Christus zu. S. z. B. Bruce 1982, 18-20.

38 Campbell 1980, 58-59; Espy 1985, 186 A 70; Möller 1939, 26-27; Packer 1964, 626-627. Zu 1. Kor. 15, 50-57 s. unten.

(7,24 führt die Sünde freilich nicht *expressis verbis* auf. Von V.17.20 her erweist sich aber eindeutig, daß sie eben durch den todverfallenen Leib handelt.)

5. Gott wird den Christen/das Ich am Jüngsten Tag vom todverfallenen Leib erlösen.

Von den aufgezählten Gemeinsamkeiten her stehen sowohl der Christ als auch das Ich vor einer Menge ähnlicher Probleme, die eben vom Leib herrühren. Der Christ ist vom todverfallenen Leib des Ichs noch nicht frei. Vor dem Hintergrund der gemeinsamen Züge rückt umso mehr die Frage in den Vordergrund, ob sich die Situation des Ichs und die des Christen überhaupt voneinander unterscheiden. Im folgenden setzen wir die Suche nach der Antwort fort.

V.14-25 zeugt durchgängig von der Spannung zwischen dem eigentlichen Ich und dem Fleisch (in dem die Sünde haust). Strenggenommen differenziert V.18 zwischen dem Ich, das vollauf Fleisch *ist*, und dem Ich, das Fleisch *hat*.³⁹ Das Ich, in dem „nichts Gutes wohnt“, ist vollauf Fleisch. Das Ich hingegen, das von „meinem Fleisch“ redet, hat Fleisch. Letzteres Ich ist auf jeden Fall nicht *per se* fleischlich und unter die Sünde verkauft.⁴⁰ Die komplizierte Relation zum Fleisch läßt sich einfach nicht summarisch charakterisieren. V.14 bringt lediglich *einen* Aspekt der Wirklichkeit des Ichs zur Geltung; die folgenden Verse komplettieren die Deskription.

Vor dem Hintergrund der vorigen Exegese muß der These, daß Röm 7,14-25 die allgemein menschliche Situation schildert, mit Skepsis begegnet werden. Bekanntlich unterstreicht Paulus in seinen Briefen vielfach, daß alle Menschen von Natur aus vollauf fleischlich und gegen Gottes Gesetz feindlich gestimmt sind.⁴¹ Das Ich andererseits, das Fleisch hat (V.18), ist zumindest nicht nur fleischlich und gegen Gottes Gesetz eben nicht feindlich gestimmt (V.22).⁴²

Das 8. Kapitel verstärkt die bisherige Skepsis. V.5 stellt fest, daß „die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnt“ (τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν). V.7 fährt ähnlich fort, daß eben „das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist; denn es vermag’s auch nicht“. Wenn das Ich völlig fleischlich und unter die Sünde verkauft wäre, könnte es in seinem Gemüt (νοῦς) nicht dem Gesetz Gottes mit Freude zustimmen (7,21-23).⁴³

Die Mentalität des Ichs zeugt vielmehr von einem geistlichen Sinn (8,6-7), der gegen das Gesetz Gottes überhaupt nichts einzuwenden hat (vgl. 8,3-17).

39 S. *Thurén* 1986, 171. Vgl. *Cranfield* I 1982, 360-361; *Möller* 1939, 11, 15; *Stalder* 1962, 304; *Zahn* 1925, 355 und sogar *Kümmel* 1974, 61. Es erübrigt sich hier, die alte Streitfrage zu entscheiden, ob τοῦτ’ ἔστιν einen definierenden oder einen limitierenden Sinn (s. die Kommentare) hat. Freilich neige ich selbst zu letzterer Deutung.

Wilckens (II 1980, 87-88) ignoriert die feine Nuance in V.18. Er postuliert kurzerhand: „Aber es ist sehr zu beachten, daß Paulus ‚in meinem Fleisch‘ im Sinne von V. 14 so versteht, daß das Ich selbst Fleisch *ist*.“

40 *Thurén* 1986, 171. Vgl. *Gundrys* Votum in bezug auf V.14: „Strictly speaking, the fleshly ‚I‘ in 7:14 is not a sinful ‚I‘, but an ‚I‘ whose physical weakness and needs make it easy prey for sin [...]“

41 S. *Laato* 1991, besonders 94-97 (und weiter unten).

42 *Packer* 1964, 625-626.

43 *Modalsli* 1965, 34; *Packer* 1964, 625-626.

Freilich erwähnt Paulus im 7. Kapitel das *pneuma* nicht ausdrücklich.⁴⁴ Einzig das bloße *argumentum e silentio* beweist aber noch nicht, daß er das *pneuma* überhaupt nicht vorausgesetzt hätte.⁴⁵ M. E. rührt das positive Verhalten des Ichs dem geistlichen Gesetz (7,14) gegenüber zweifelsohne gerade von der Einwirkung des Geistes her.⁴⁶

Trotz seines positiven Verhaltens dem Gesetz gegenüber gelingt es dem Ich nicht, das Gute zu tun:

„Denn ich weiß nicht (οὐ γινώσκω), was ich tue (κατεργάζομαι). Denn ich tue (πράσσω) nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich (ποιῶ)“ (V.15).⁴⁷

Schließlich bedeutet das Verb *γινώσκειν* hier nicht „wissen“. Das Ich ist sich der eigenen Bosheit bewußt, da es gegen besseres Wollen das Böse tut. Die Übersetzung der revidierten Lutherbibel (von 1984) verfehlt das Ziel. Eher bezieht sich der Satz οὐ γινώσκω auf das „Nichtverstehen“ des verabscheuten Tuns.⁴⁸

Leider definiert V.15 nicht, welch ein Übel das Pronomen *ὅ* meint. Das Verb *κατεργάζεσθαι* kommt neben V.15 in V.17 (= V.20) erneut vor. Die beiden letzten Verse erklären, daß eben die Sünde das Böse des Ichs wirkt. Das gleiche Verb begegnet bereits in V.13. Dort tritt ebenfalls die Sünde als Subjekt auf. Es heißt, „die Sünde [...] hat mir durch das Gute den Tod gebracht (κατεργάζομένη)“. Einige Kommentatoren folgern überzeugend, daß in V.13.15 das Objekt des Verbs *κατεργάζεσθαι* dasselbe sein muß, nämlich der Tod.⁴⁹ Häufig lassen sie jedoch außer acht, daß das gleiche Verb ferner in V.8 begegnet, ebenfalls mit der Sünde als Subjekt.⁵⁰ Diesmal heißt es: „Die Sünde aber nahm das Gebot [,Du sollst nicht begehren‘, V.7] zum Anlaß und erregte (κατεργάσατο) in mir Begierden aller Art. [...]“. Gemäß der vorigen Logik muß dann in V.8.15 das Objekt des Verbes *κατεργάζεσθαι* dasselbe sein, nämlich Begierden aller Art. Insgesamt hat das Pronomen *ὅ* somit zwei Korrelate. Es greift auf *πᾶσαν ἐπιθυμίαν* (V.8) und *θάνατον* (V.13) zurück. Das Ich erkennt nicht, daß die Sünde ihm den Tod durch die Erregung der Begierden gebracht hat.⁵¹

44 Kümmel 1974, 104-106.

45 Campbell 1980, 59; Leeste 1979, 93. Campbell konstatiert sarkastisch: „There is, for that matter, no reference to the Spirit in ch.6, yet no one seems to think that this precludes a description of Christian experience there“ (ebd.).

46 Cranfield I 1982, 356; Möller 1939, 24-25; Nygren 1979, 306-307.

Mitunter sind *νοῦς* (V.23.25) und *πνεῦμα* Synonyme. S. die Kommentare zu Röm. 11,34 und 1. Kor. 2,16. Vgl. Cranfield I 1982, 370; Dunn 1975, 263. Selbst Kümmel schreibt im Hinblick auf die zwei Verse: „Hier ist im Zitat aus Jes. 40, 13 vom *νοῦς κυρίου* die Rede, und im Anschluß daran redet Paulus 1. Kor. 2, 16b vom *νοῦς Χριστοῦ*, den die Gläubigen haben, so daß also hier *νοῦς = πνεῦμα* ist (vgl. Röm. 8, 9).“

47 Zu den Parallelen in der antiken Literatur vgl. Hommel 1961, 106-112; Lichtenberger I 1985, 192-201; Theißen 1983, 213-223; Thielman 1989, 104-106. Zu den Sündenbekenntnissen in Qumran vgl. Braun 1959, 4-15 und Thielman 1989, 106-107.

48 Kümmel 1974, 59. S. ferner Barrett 1967, 147; Cranfield I 1982, 358-359; Hommel 1961, 96; Murray I 1982, 261-262; Wilckens II 1980, 87.

49 Bornkamm 1966, 63; Bultmann 1932, 60-61; Fuchs 1949, 70-71; Hommel 1961, 96 A 8; Schlier 1977, 231-232; Wilckens II 1980, 86-87. Vgl. Käsemann 1980, 194.

50 S. aber Bornkamm 1966, 63; Fuchs 1949, 70-71; Hommel 1961, 96 A 8.

51 Zur Bedeutung von *θάνατος* Laato 1991, 127ff.

In Röm 7 handelt es sich demnach – wohlgermerkt – nicht zuerst um böse Werke. Der Akzent fällt auf unreine *Motive*. Die Begierde ist die Sünde schlechthin.⁵² Sie bringt sicherlich grobe Sünden hervor, verbirgt sich selbst aber hinter der scheinbar tadellosen Frömmigkeit.⁵³ Im Grunde verweist das verabscheute Böse summarisch gerade auf den Ungehorsam gegen das Gebot „Du sollst nicht begehren“ (V.7), das eigentlich die mosaische Thora im ganzen zusammenfaßt.⁵⁴ Eine umfassende Lasterliste mit einer genauen Unterscheidung zwischen schändlichen Werken, Worten und Gedanken fehlt. Das Ich sündigt, wo und wann es das Gute nicht auch aus tiefstem Herzen tut. Eine „äußerliche“ Erfüllung des Gesetzes ohne „innerliche“ Zustimmung reicht nicht aus. Bei Todesstrafe hat das Ich einen radikalen Gehorsam mit Verzicht auf jegliche Begierde zu leisten. Zu Recht bekennt es daher:

„Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ (V.19)

Kein einziger ist wohl so verdorben, daß er immer nur das Böse und nie das Gute *getan* hätte.⁵⁵ Der überaus pessimistische Ton in der Jammerrede des Ichs entstammt der Ohnmacht, die Gebote (wenn überhaupt) *aus reinen Motiven* zu befolgen. Es kann das entfernte Ideal *posse non peccare* trotz ernsthaften Bestrebens nicht erreichen. Die Begierden peitschen das Ich pausenlos auf. Sicher unterliegt es bisweilen ihren kräftigen Versuchungen und sündigt schwer. Wegen der gelegentlichen Fehltritte hat das Ich dennoch kaum einen besonderen Anlaß zu grenzenlosem Defätismus. Bei ihm erwächst das depressive Trauma eher aus der neurotischen Frustration, daß nicht einmal ein erfolgreicher Widerstand gegen die latente Konkupiszenz eine Linderung der Angst schafft. Durch das Begehren übertritt das Ich auf jeden Fall das höchste Verbot „Du sollst nicht begehren“ und damit das gesamte Gesetz *in nuce*! Wer empfindet nicht großes Mitleid mit ihm?

52 Blank 1969, 167; Bornkamm 1966, 54-55; Brandenburger 1962, 207; Bultmann 1940, 23-25; Dülmen 1968, 108; Espy 1985, 161-177; Fuchs 1962, 288-290; Hübner 1982, 63-65; Joest 1955, 285 und A 51; Käsemann 1980, 186; Möller 1939, 76; Patte 1983, 265-266; Stalder 1962, 293-294; Theißen 1983, 207-208; Ziesler 1988, 47-52. Gegen Althaus 1951, 87-88; Räisänen 1976, 434-435 (s. jedoch 1979, besonders 90-94) und Stendahl 1976, 12-15, 78-96. Sie behaupten, daß Paulus die Begierden als solche nicht für Sünde gehalten hat. Andererseits lesen Bultmann (1932, 53-62; 1940, 13-18) und seine Schule (Bornkamm 1966, 54-57, 62-63; Braun 1959, 2-3; Hübner 1981, 70-71; 1982, 65-69; Osten-Sacken 1975, 202-209; vgl. weiter Patte 1983, 275-277) zu viel in Röm. 7 hinein. Sie behaupten, daß Paulus auch (um nicht zu sagen: speziell) die „nomistische“ Begierde (= den Versuch, das Gesetz zu erfüllen) brandmarkt. Zur Kritik s. Althaus 1951, 47-49; Ellwein 1955, 259-260; Hommel 1961, 96-97, 115-116; Kertelge 1971, 110-111; Räisänen 1979, 85-99; 1983, 111-112; Schreiner 1991, 238-241; Stalder 1962, 296-297 und A 26; Theißen 1983, 210-211; Westerholm 1984, 237-238; Wilckens II 1980, 80-81. Vgl. Osten-Sacken 1975, 202-203.

53 Vgl. Espy 1985, 161-188; Fuchs 1949, 71-72; Ziesler 1988, 47-52.

54 S. Laato 1991, 130f.

55 Besonders gegen Räisänen's Auslegung 1983, 109-111 (schon 1980, 310-311). S. ferner Gundry 1980, 238; Sanders 1983, 74-81, 124-125. Vgl. sogar Nygren 1979, 296-303. Er meint, daß das Ich (= der Christ!) „verkligen och entydigt har sin lust i det goda“ (298), aber „i utförandet slår det ständigt fel“ (300). Zur Kritik s. Althaus 1952, 478.

Unter Berücksichtigung der perfektionistischen Perspektive in Röm 7 versteht sich leicht, daß das Ich dem eigenen Urteil nach immer nur das Böse und nie das Gute tut. Vielleicht drücken die Verben ποιεῖν und πράσσειν hierbei nicht unbedingt einen sich ausschließlich in den Werken manifestierenden Aktionismus aus. So umfaßt z. B. der Lasterkatalog in Röm 1, 29-31 neben „großen“ Ausschreitungen „kleine“ Sünden, sogar solche, die man nicht (notwendig) tut (z.B. Habgier, Bosheit, Neid, Niedertracht, Verleumdung, üble Nachrede, Haß gegen Gott und Hochmut). Eigentlich wendet Paulus die Verben ποιεῖν (1,28.32) bzw. πράσσειν (1,32) an, ohne einen klaren Unterschied zwischen Gedanken, Worten und Werken zu machen. Nach seinem summarischen Sprachgebrauch tun die Heiden Böses auch dann, wenn sie Böses „nur“ im Schilde oder im Munde führen. Möglicherweise geht dieser paulinische Sprachgebrauch auf Jesus zurück (vgl. z.B. Mt 5,21-30 und Mk 7,20-23). Ähnlich finden sich schon in der Septuaginta Aufforderungen, den ganzen Nomos bzw. den Dekalog zu tun (ποιεῖν⁵⁶; s. Ex 24,3.7; Lev 19,37; Dtn 5,1.31-32; 6,1.24; 28,58; 31,12), obgleich man nicht jedes einzelne Gebot durch gute Werke erfüllen kann (z.B. indem jemand Gott ehrt, den Namen Gottes nicht mißbraucht, nicht falsch Zeugnis wider den Nächsten redet, des Nächsten Haus nicht beehrt).⁵⁷

Offensichtlich rechnet das Ich nicht mit einer unmittelbaren Veränderung seiner Existenz. Es spricht resigniert aus:

„So diene ich (αὐτὸς ἐγώ)⁵⁸ nun mit dem Gemüt dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.“ (V.25b)

Der Vers ist keine sekundäre Randglosse.⁵⁹ Für seine Ursprünglichkeit sprechen sämtliche Handschriften.⁶⁰

Unter Berücksichtigung meiner Exegese von V.25a hat V.25b seinen Platz im Kontext. Zunächst dankt das Ich für die am Jüngsten Tag bevorstehende Erlösung. Dann konstatiert es deprimiert, daß der strapaziöse Zweikampf des Gemütes und des Fleisches nicht bereits vorher endet.⁶¹ Die Spannung zwischen ihnen läßt sich durch keine geistliche Erneuerung aufheben. Das Ich kann die Fesseln der Begierden nicht abstreifen, um den Traum vom reinen Ge-

56 Das Verb πράσσειν kommt nur manchmal vor. S. Ziesler 1988, 55 A 25.

57 Besonders Ziesler 1988, 50.

58 Der Ausdruck bedeutet „ich selbst“, nicht z.B. „ich allein (ohne Christus)“. Gegen zuletzt Kürzinger 1963, 272-273. Richtig schon Kümmel 1974, 66-67.

59 Gegen Bauer, K-A. 1971, 159; Bultmann 1947, 198-199; Fuchs 1949, 82-83; 1962, 304; Käsemann 1980, 203-204; Lichtenberger I 1985, 165-172; Paulsen 1974, 23-31; Schlier 1977, 235. Vgl. Bornkamm 1966, 66; Braun 1959, 3; Ellwein 1968, 160; Wilckens II 1980, 96-97. Einige Kommentatoren stellen V.25b sogar hinter V.23 um. S. die Diskussion bei Müller, F. 1941, 249-252; Lichtenberger I 1985, 166-167; Paulsen 1974, 23-27 und Schmithals 1980, 81-82. Zur Auslegungsgeschichte von V.25b s. Keuck 1961.

60 Bruce 1963, 156; Cranfield I 1982, 368-369; Dunn 1975, 262; Gundry 1980, 240; Möller 1939, 13-14.

61 Byskov 1976, 84-85; Cranfield I 1982, 368-369; Dunn 1975, 262-263; Möller 1939, 14; Pakker 1964, 626-627.

wissen zu verwirklichen. Es ist und bleibt (δουλεύω, Präsens) Diener sowohl Gottes als auch der Sünde.⁶²

Demnach lebt das Ich nicht in Harmonie mit sich selbst. Seine Person zerfällt gewissermaßen in zwei Teile (s. oben). Mit dem Gemüt dient das Ich dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde.⁶³ In ihm und um es kämpfen strenggenommen zwei Mächte, die neben- und gegeneinander stehen. Die Bereitschaft zu einem Kompromiß fehlt: Das Fleisch hat Lust zum Bösen, das Gemüt zum Guten, oder umgekehrt, das Gemüt hat Widerwillen gegen das Böse, das Fleisch gegen das Gute. Ihr kontinuierliches Tauziehen im konstanten Interessenkonflikt stellt die Geduld des Ichs auf eine harte Probe. Laufend gerät seine Psyche unter Druck. Das Ich kann sich bezüglich des Gemütes nicht mit den bösen und bezüglich des Fleisches nicht mit den guten Intentionen abfinden. Des weiteren überfluten die Schuldgefühle sein sehr sensibles Innerstes, weil allein ein hundertprozentiger Gehorsam das Urteil des mosaischen Gesetzes abwenden würde.

Im ganzen scheint das Existenzverständnis von Röm 7 letztlich nicht aus der persönlichen Kenntnis des Christen herauszufallen. Vor dem Hintergrund von 6,12 und 8,10 fühlt er in sich stets die Kraft der Begierden bzw. der Sünde. Insofern bekommt der Christ tatsächlich den Fluch des Gebotes „Du sollst nicht begehren“ und den Zwang des Sündigens am eigenen Leibe zu spüren. Trotz der neuen eschatologischen Situation hat er Grund genug zu einer Klage wie in 7,14-25, weil die von der Thora verlangte Frömmigkeit mit der Forderung lupenreiner Motive unerreichbar ist. Der Unterschied zwischen dem „inwendigen Menschen“ (nur vom Christen gebraucht, s. 2. Kor. 4,16; Eph. 3,16)⁶⁴ bzw. dem „Gemüt“ (mitunter ein Synonym zum Geist) und dem „Fleisch“ bzw. den „Gliedern“ zeugt in der Tat von der paradoxen Realität des „schon jetzt – noch nicht“. Die alte Ära mit ihrem Unheil und ihren Anfechtungen hört nicht einmal nach dem endzeitlichen Äonenwechsel definitiv auf.⁶⁵ Der absolute Umbruch geschieht erst am Jüngsten Tage. Dann folgt die Erlösung des (begehrenden und sterblichen) Leibes (Röm. 8,23).

Summa summarum: Im Rückblick auf die vielen gemeinsamen Züge von 7,24-25a und 6,12 sowie 8,10, in bezug auf die positive Haltung des Ichs und des Christen zum Gesetz und in Anbetracht des wachsenden Unbehagens beider gegen das Begehren ergibt sich, daß unser Text nicht die allgemein menschliche Si-

62 Ebid.

63 *Modalsli* 1965, 33-34. Vgl. *Stalder* 1962, 299-301. Gegen *Bultmann* 1940, 15-16.

64 *Barrett* 1967, 150; *Byskov* 1976, 78; *Campbell* 1980, 61; *Cranfield* I 1982, 363; *Dunn* 1975, 262; *Möller* 1939, 68-69; *Murray* I 1982, 265-266.

65 Besonders *Dunn* hat hierbei betont, daß das Paradox „schon jetzt – noch nicht“ in Wahrheit geradezu „underlies the whole of Paul's soteriology“ (1975, 265). Er nennt eine Anzahl treffender Beispiele (A.a.O. 264-273). Freilich dürfte Paulus solche „key metaphors like ‚justification‘ [...] and ‚salvation‘“ nicht (s. immerhin Gal. 5,5 und Eph. 2,5,8) „both of that which is already realized or being realized in the believer's experience and of that which is yet outstanding“ (so A.a.O. 265) gebrauchen. Nur der erste Sinn setzt sich in seiner Theologie klar durch.

situation beschreiben kann. Die Exegese von Stolle (sein erstes und zweites Argument) ist nicht haltbar. Röm. 7 umfaßt nichts, was nicht auf den Christen paßt, oder – zugespitzt formuliert – alles, was Röm. 7 umfaßt, paßt nur auf den Christen.⁶⁶

IV Parallelen zu Röm. 7,14-25

Abschließend diskutiert Stolle Gal. 5,16-17. Seiner Meinung nach liegt hier keine „Sachparallele“ zu Röm. 7,14-25 vor. „Paulus sagt nicht mehr, als dass menschliches Handeln nicht neutral ist, sondern entweder eindeutig vom Fleisch oder aber vom Geist geleitet ist, da hinter beiden sich ausschließende Strebungen stehen (ἐπιθυμείν).“⁶⁷

Stolles Argumentation muß in Frage gestellt werden. Gal. 5 bestätigt nämlich nicht seine These, daß „menschliches Handeln [...] entweder *eindeutig* vom Fleisch oder aber vom Geist geleitet ist“. V.16 ermahnt: „Lebt im Geist, so (καί) werdet ihr das Begehren (ἐπιθυμίαν) des Fleisches nicht *vollbringen* (τελέσητε).“ Die Galater können also freilich die *Erfüllung* ihrer Begierden, nicht aber die Begierden selbst verhindern.⁶⁸ V.17 begründet (γάρ) die Ermahnung durch den Verweis, daß das Fleisch gegen den Geist unaufhörlich aufbegehrt (ἐπιθυμεί, Präsens), geradeso wie der Geist gegen das Fleisch.⁶⁹ In diesem Kampf erringen die Galater durch das Leben nach dem Geist gewiß die Übermacht über das Fleisch. Sie *tun* mit anderen Worten seine „offenkundigen“ Werke nicht (V.18-21). Aber der Kampf zwischen Fleisch und Geist hört nicht auf. Das begehrende Fleisch ist nicht zu entzweifeln.⁷⁰

Schon rein formal gleichen einander

Gal. 5,17d:	ἵνα μὴ ἁ ἐὰν	θέλητε	ταῦτα	ποιῆτε
Röm. 7,15:	οὐ γὰρ ὅ	θέλω	τοῦτο	πράσσω und
Röm. 7,19:	οὐ γὰρ ὅ	θέλω		ποιῶ ἁγαθόν. ⁷¹

Zudem gehören die drei Aussagen auch sachlich sehr eng zusammen. Die Galater und das Ich können nicht tun, was sie wollen. In beiden Fällen tritt ein tiefer Pessimismus auf: Aus dem Tun des Gewollten wird überhaupt nichts, weil das Fleisch wiederholt mit seinem Begehren den gewissenhaften, aus tief-

66 Näher zu Röm. 7,7-25 s. meine Exegese (1991, 137-182). Vgl. auch unten.

67 Stolle 2002, 225-226.

68 Beyer 1972, 47: „Wandelt der Christ aber im Geiste, dann ist damit das Begehren des Fleisches, des natürlichen selbstsüchtigen Ich zwar nicht ausgetilgt – es bleibt im Menschen, und eben deswegen ist der Aufruf, im Geist zu wandeln und nicht im Fleisch, nötig -, aber es wird nicht mehr zur Tat (Röm. 8,13).“ Ähnlich Rohde 1989, 233. S. weiter z. B. Betz 1988, 474-475.

69 Gegen Stolle 2002, 225: „Ja, Gal 5,17 spricht nicht einmal von einer sich ständig stellenden Entscheidungssituation, in der die Christen lebten.“ Im Zitat wird der andauernde Aspekt des griechischen Präsens in Gal. 5,17 nicht berücksichtigt.

70 Betz 1988, 474-475; Beyer 1972, 47; Mußner 1974, 377-378; Ridderbos 1981, 203-204; Rohde 1989, 234-235; Schlier 1971, 249-250. Zum syntaktischen Problem in V.17 s. z. B. Lichtenberger I 1985, 279-281 oder Oepke 1979, 174-176.

71 Althaus 1951, 17; Lichtenberger I 1985, 282.

stem Herzen kommenden Gesetzesgehorsam vereitelt.⁷² Obwohl Gal. 5,16-17 (im Gegensatz zu Röm. 7,14-25) *expressis verbis* den Geist mitberücksichtigt, fehlt dennoch das ideale Bild von der sittlichen Untadeligkeit.⁷³ Die bösen Triebe lassen sich nämlich nicht aus dem Innersten vertreiben. Der Zustand des Christen sieht nicht besser aus als der des Ichs.⁷⁴

Laut Stolle finden wir den authentischen und zugleich weiterführenden Kommentar zu Gal. 5,13-26 in Röm. 13,8-14. „Dort behandelt Paulus dieselbe Thematik der Auslegung des Gebots der Nächstenliebe (Lev 19,18) und geht dabei strukturell ganz ähnlich vor, nur dass er das Gegenüber von Fleisch und Geist gegen das Gegenüber von Finsternis/Nacht und Licht/Tag austauscht. Und dort spricht Paulus schon gar nicht von einem andauernden Kampf miteinander rivalisierender Mächte, sondern von der zeitlichen Abfolge eines kairologischen Wechsels.“⁷⁵

Zweifelsohne rückt Röm. 13,8-14 – und zwar mit einer etwas andersartigen Terminologie – in die Nähe von Gal. 5,13-26. Jedoch geht es in keiner der Perikopen nur um eine zeitliche Abfolge eines kairologischen Wechsels. Auch das Kampfmotiv ist sicher mit einbegriffen! Den theologischen Gehalt in Gal. 5,16-17 haben wir schon in hinreichendem Maße zur Kenntnis genommen. In Röm. 13,12 ermahnt Paulus, die *Waffen* des Lichts anzulegen. In V.14 warnt er dringend davor, den Begierden des Fleisches zu verfallen.⁷⁶ Somit schließt das ehrbare Leben „wie am Tage“ in V.13 ganz deutlich eine sich ständig stellende Entscheidungssituation, ein fortdauerndes Wiedereinander von guten und bösen Trieben bzw. eine unaufhörliche Konfrontation gegen das Fleisch ein. Es ist also für den Christen durchaus möglich, seine vielerlei Gelüste zu unterdrücken, jedoch nicht, sie voll und ganz zu vernichten. Er strebt stets ernsthaft danach, die Liebe als „Erfüllung des Gesetzes“ (V.8-10) in jeweiligen einzelnen Situationen konkret in die Tat umzusetzen. Demnach rückt Röm. 13,12-14 in die Nähe von 7,14-25!⁷⁷

Hierbei soll auch 1. Kor. 15,50-57 in die Betrachtung einbezogen werden.⁷⁸ Die Verse beschreiben zweifelsohne den Zustand des Christen vor der Parusie Christi. Folgendes Bild zeichnet sich ab:

72 Stolle (2002, 225) meldet sich hierbei unbedingt zu Wort. Er schreibt: „Das Gesetz gehört damit aber [Gal. 5] V.22f zufolge in den Bereich des Geistes (πνεῦμα). Umgekehrt ist in Römer 7 vom ‚Geist‘ nicht die Rede.“ Dieselbe Zusammengehörigkeit zwischen ‚Gesetz‘ und ‚Geist‘ wie in Gal. 5,22f tritt in Röm. 7,14 auf!

73 Gegen Oepke 1979, 175-176. Er behauptet, daß Paulus den Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch keineswegs „für irgendwie normal“ erklären, sondern „vielmehr zur Überwindung desselben durch völlige Hingabe an den Geist“ (S. 176) auffordern will.

74 Vgl. Althaus 1951, 17-18 (!) und Möller 1939, 69-70.

75 Stolle 2002, 226-227.

76 Die Übersetzung des griechischen Textes in V.14b (τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιήσθε εἰς ἐπιθυμίαν) stößt auf Schwierigkeiten. S. die Kommentare. Im großen und ganzen scheint jedoch die revidierte Lutherbibel, den Sinn des Satzes zu erfassen: „sorgt für den Leib nicht so, daß ihr den Begierden verfallt.“ Vgl. z. B. Moos Übersetzung: „make no provision for the flesh, to carry out its desires“ (1996, 818).

77 Vgl. einen ähnlichen Gesichtskreis in beiden Perikopen: ‚Fleisch‘, ‚Begierde‘, ‚Zustimmung zum Gesetz Gottes‘, ‚Kampf gegen die bösen Triebe‘ usw.

78 Viele Kommentatoren haben den engen Zusammenhang von 1. Kor. 15,50-57 und Röm. 7,14-25 beobachtet. S. Lietzmann 1969, 88; Wendland 1980, 158; Wolff 1982, 210. Vgl. Barrett

Der Christ ist nicht endgültig frei von der Todesmacht. Seine physische Existenz droht täglich im Nichts zu zerrinnen. Der Tod rührt von der Sünde her (V.56). Weil der Christ sterben muß, ist er auch von der Sünde nicht endgültig frei. Verderbtheit und Vergänglichkeit⁷⁹ hängen eng zusammen. Die Sünde wiederum hat ihre Kraft im Gesetz (V.56).⁸⁰ Weil der Christ um seiner Sünden willen sterben muß, ist er folglich auch vom Gesetz nicht endgültig frei. Die Erlösung von Gesetz, Sünde und Tod wird erst am Jüngsten Tag, mit der Parusie Christi vollendet. Schon jetzt ruft die Erkenntnis des zukünftigen Sieges beim Christen Dankbarkeit gegen Gott hervor (V.57).⁸¹

Die gemeinsamen Züge des Christen und des Ichs sind wieder augenfällig:

1. Der Christ und das Ich sind noch nicht völlig frei vom Tod.
2. Der Tod peinigt den Christen und das Ich, weil sie sich fortwährend der Sünde schuldig machen.
3. Wegen ihrer Verderbtheit können der Christ und das Ich das Gesetz nicht bis ins einzelne erfüllen.
4. Das Gesetz bindet den Christen und das Ich an die Sünde, weil die Kraft der Sünde dem Gesetz entspringt.
5. Erst am Jüngsten Tag werden der Christ und das Ich vollständig frei von Gesetz, Sünde und Tod.
6. Dann werden der Christ und das Ich von ihrem Leib (= dem alten Menschen) erlöst.
7. Die Erlösung geschieht durch Jesus Christus.
8. Die sichere Erkenntnis von der zukünftigen Erlösung ruft beim Christen und beim Ich Dankbarkeit gegen Gott hervor.

Man kann auch noch die deutliche Antiklimax in Röm. 7,25b und 1. Kor. 15,58 (nach dem vorhergehenden Jubelruf!) hinzufügen, die ferner die beiden Perikopen miteinander verbindet.⁸²

Die aufgezählten Punkte zeigen deutlich, daß der Christ und das Ich ein und dieselbe Person sind. Sowohl Röm. 7,14-25 als auch 1. Kor. 15,50-57 stehen in scharfem „Widerspruch“ zur neuen, eschatologischen Existenz des wahren,

1968, 383; *Klauck* 1984, 122. Erst *Thurén* (1986, 171-172) aber hat – soweit ich weiß – die Subjektfrage in Röm. 7,14-25 von 1. Kor. 15,50-57 her behandelt.

79 Die Worte ἡ φθορά und τὸ φθαρτόν in V.50, 53-54 drücken sowohl die Verderbtheit als auch die Vergänglichkeit aus. Vgl. *Barretts* Übersetzung „corruption“, „corruptible“ (1968, 378).

80 V.56 ist keine Glosse. Gegen *Weiß* 1910, 380 in Übereinstimmung mit *Straatman*. Zuletzt noch *Horn* 1991. Seiner Meinung nach bleibt die Vermutung einer Glosse „freilich eine subjektive [!] Überlegung des Exegeten ohne jeglichen textgeschichtlichen Anhalt“ (S. 104). Richtig z. B. *Barrett* 1968, 384; *Conzelmann* 1981, 361-362; *Klauck* 1984, 122; *Räsänen* 1983, 143 und A 78; *Wolff*, C. 1982, 209. Vgl. ferner *Hübner* 1982, 182. V.56 ist am ehesten als paulinische Interpretation des voranstehenden Zitats (Hos. 13,14) zu fassen. Paulus nimmt – wohlgermerkt – auch andernorts ebenso überraschend wie in 1. Kor. 15,56 die Problematik des Gesetzes auf (s. z. B. Gal. 3,22-23 und 5,18). Vgl. *Sloan* 1991, 49-50.

81 S. die Kommentare.

82 S. *Thurén* 1994, 130.

endzeitlichen Israel. Es ist ja einerseits schon jetzt frei von Gesetz, Sünde und Tod (besonders Röm. 7,1-6; 8,1ff.), andererseits jedoch noch nicht (s. oben)! In dieser Welt verwirklicht sich der Äonenwechsel mithin nur teilweise. Die definitive Wende kommt erst mit ihrem Ende.

Am paradoxen *sic et non* der christlichen Existenz verändert sich – wohl-gemerkt! – nichts, falls Röm. 7,14-25 sich auf den Menschen *sub lege* bezöge. 1. Kor. 15,50-57 schildert sie auf jeden Fall anders als z. B. Röm. 7,1-6 und 8,1ff. Die Situation des Christen kann nicht überwiegend in leuchtenden und rosigen Farben ausgemalt werden. Nachweisbar erhellen die beiden Perikopen, Röm. 7,14-25 und 1. Kor. 15,50-57, ihre düstere Seite.

Eventuell bildet ferner 1. Kor. 9,27 eine Parallele zu Röm. 7,14-25. Der Leib droht nämlich sowohl dem Paulus als auch dem Ich zum Verderben zu geraten. Beide leben im dauernden Widerstreit mit ihm. 1. Kor. 9,27 stellt gleichwohl nicht klar, *warum* Paulus den Leib ὑποπιάζειν („unter das Auge schlagen“) und δουλαγωγεῖν („in die Sklaverei führen“ oder „knechten“) muß. Keinesfalls war er ein Gnostiker, der alles Materielle für böse hielt. Das Problem läßt sich lösen, wenn Röm. 7,14-25 den Christen schildert. Dann bezeichnet der Leib (σῶμα, 1. Kor. 9,27) den Leib des Todes (σῶμα τοῦ θανάτου, Röm. 7,24). In seinen Gliedern wirkt noch immer das „Gesetz der Sünde“, das dem „Gesetz des Gemütes“ widerstreitet (Röm. 7,23). Damit die Sünde im Kampf nicht den Sieg davonträgt, soll Paulus den Leib fortwährend bezwingen und zähmen. Nur so entgeht er der Verwerfung.⁸³

Das Ergebnis: Es haben sich vier Parallelen zu Röm. 7,14-25 abgezeichnet, nämlich Röm. 13, 8-14; 1. Kor. 9,26-27; 15,50-57 und Gal. 5,16-17, wobei zwischen den beiden letztgenannten Perikopen die deutlichsten Gemeinsamkeiten bestehen. Damit ist auch Stollens drittes Argument widerlegt. Der Kampf zwischen Geist und Fleisch wird nicht nur in Röm. 7,14-25, sondern auch an den weiteren angeführten Parallelstellen bezeugt. Damit ist nachgewiesen, daß das lutherische *simul iustus et peccator* klare *sedes doctrinae* im Neuen Testament hat.

Literatur

Althaus, P.

1951² *Paulus und Luther über den Menschen*. Ein Vergleich. SLA 14. Gütersloh.

1952 Zur Auslegung von Röm. 7,14ff. Antwort an Anders Nygren. *ThLZ* 77, 475-480.

1966¹⁰ *Der Brief an die Römer*. NTD 6. Göttingen.

Bader, G.

1981 Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie. *ZThK* 78, 31-56.

Barrett, C.K.

1967 *A Commentary on the Epistle to the Romans*. BNTC. London (= 1957).

1968 *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. BNTC. London.

Bauer, K.-A.

1971 *Leiblichkeit das Ende aller Werke Gottes*. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus. StNT 4. Gütersloh.

83 gl. Möller 1939, 74-75.

- Bauer, W.**
1988⁶ *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. Hrsg. von K. und B. Aland. Berlin.
- Beißer, Fr.**
1998 Spricht Paulus in Rö 7,7-25 vom Menschen, der noch nicht zum Glauben gekommen ist? *Gottes Offenbarung in der Welt*. FS H-G. Pöhlmann, hrsg. von Fr. Krüger. Gütersloh, 228-240.
- Bergmeier, R.**
1985 Röm 7,7-25a (8,2): Der Mensch – das Gesetz – Gott – Paulus – die Exegese im Widerspruch? *KuD* 31, 162-172.
- Betz, H.D.**
1988 *Der Galaterbrief*. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien. Aus dem amerikanischen übersetzt und für die deutsche Ausgabe redaktionell bearbeitet von S. Ann. München.
- Beyer, H.W.**
1972 Der Brief an die Galater. Neu bearbeitet von P. Althaus. *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*. NTD 8. Göttingen, 1-55.
- Blank, J.**
1969 Der gespaltene Mensch. Zur Exegese von Röm 7,7-25. *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*. BiH 5. München, 158-173.
- Bornkamm, G.**
1965⁵ Sünde, Gesetz und Tod. Exegetische Studie zu Röm 7. *Das Ende des Gesetzes*. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze. Band I. BEvTh 16. München, 51-69.
- Brandenburger, E.**
1962 *Adam und Christus*. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm. 5,12-21 (1.Kor. 15). WMANT 7. Neukirchen.
- Braun, H.**
1959 Römer 7, 7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen. *ZThK* 56, 1-18.
- Bruce, F. F.**
1963 *The Epistle of Paul to the Romans*. TNTC. Grand Rapids.
1982 *1 & 2 Thessalonians*. WBC 45. Waco.
- Bultmann, R.**
1930 Paulus. *RGV IV*, 1019-1045.
1932 Römer 7 und die Anthropologie des Paulus. *Imago Dei*. Beiträge zur theologischen Anthropologie. Gustav Krüger zum siebsigsten Geburtstage dargebracht. Hrsg. von H. Bornkamm. Giessen.
1940 Christus des Gesetzes Ende. In Bultmann, R.-Schlier, H.: *Christus des Gesetzes Ende*. BEvTh I. München, 3-27.
1947 Glossen im Römerbrief. *ThLZ* 72, 197-202.
1984⁹ *Theologie des Neuen Testaments*. Durchgesehen und ergänzt von O. Merk. UTB 630. Tübingen.
- Byskov, M.**
1976 *Simul Iustus et Peccator*. A Note on Romans vii. 25b. *StTh* 30, 75-87.
- Campbell, D. H.**
1980 The Identity of ἐγώ in Romans 7:7-25. *Studia Biblica* 1978. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies. Ed. by E.A. Livingstone. JSNTS 3. Sheffield, 57-64.
- Conzelmann, H.**
1981² *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5. Göttingen.
- Cranfield, C. E. B.**
1981 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Volume II. Commentary on Romans IX-XVI and Essays. ICC. Edinburgh (= 1979).
1982 *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. Volume I. Introduction and Commentary on Romans I-VIII. ICC. Edinburgh (= 1975).

- Deuser, H.**
1979 Glaubenserfahrung und Anthropologie. Röm 7,14-25 und Luthers These: totum genus humanum carnem esse. *EvTh* 39, 409-431.
- Dülmen, A. van**
1968 *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus*. SBM 5. Stuttgart.
- Dunn, J.D.G.**
1975 Rom.7,14-25 in the Theology of Paul. *ThZ* 31, 257-273.
1998 *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids.
- Ellwein, E.**
1955 Das Rätsel von Röm VII. *KuD* 1, 247-268.
- Espy, J.M.**
1985 Paul's 'Robust Conscience' Re-examined. *NTS* XXXI, 161-188.
- Fuchs, E.**
1949 *Die Freiheit des Glaubens*. Römer 5-8 ausgelegt. BEvTh 14. München.
1962 Existential Interpretation von Römer 7,7-12 und 21-23. *ZThK* 59, 285-314.
- Gundry, R.H.**
1980 The Moral Frustration of Paul Before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7:7-25. *Pauline Studies*. Ed. by D.A.Hagner – M.J.Harris. Essays presented to F.F.Bruce. Grand Rapids, 228-245.
- Hommel, H.**
1961 Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Licht antiker Überlieferung. *ThViat* 8, 90-116.
- Horn, F.W.**
1991 1. Korinther 15,56 – ein exegetischer Stachel. *ZNW* 82, 88-105.
- Hübner, H.**
1981 ἐπιθυμία κτλ. *EWNT* II, 68-71.
1982³ *Das Gesetz bei Paulus*. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie. FRLANT 119. Göttingen.
- Joest, W.**
1955 Paulus und die Luthersche These Simul Iustus et Peccator. *KuD* 1, 269-320.
- Käsemann, E.**
1980⁴ *An die Römer*. HNT 8a. Tübingen.
- Kertelge, K.**
1971 Exegetische Überlegungen zum Verständnis der paulinischen Anthropologie nach Römer 7. *ZNW* 62, 105-114.
- Keuck, W.**
1961 Dienst des Geistes und des Fleisches. Zur Auslegungsgeschichte und Auslegung von Röm 7,25b. *ThQ* 141, 257-280.
- Klauck, H.-J.**
1984 *1.Korintherbrief*. NEB 7. Würzburg.
- Kruyf, Th. de**
1978 The Perspective of Romans VII. *Miscellanea Neotestamentica II*. Edenda curaverunt T.Baarda, A.F.J.Klijn, W.C. van Unnik. NTS XLVIII. Leiden, 127-141.
- Kümmel, W.G.**
1974 *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*. Zwei Studien. TB 53. München.
- Kürzinger, J.**
1963 Der Schlüssel zum Verständnis von Röm 7. *BZ* 7, 270-274.
- Laato, T.**
1991 *Paulus und das Judentum*. Anthropologische Erwägungen. Åbo.
- Leeste, T.**
1979 *ΕΓΩ Ι ΡΟΜ. 7:14-25*. En undersökning av tolkningshistoriens huvudlinjer. SIESÅA 8. Åbo.
- Lichtenberger, H.**
1985 *Studien zur paulinischen Anthropologie in Römer 7*. Band I-II. Tübingen.
- Lietzmann, H.**
1969⁵ *An die Korinther III*. Ergänzt von W.G.Kümmel. HNT 9. Tübingen.

- Lührmann, D.**
1978 *Der Brief an die Galater*. ZBK 7. Zürich.
- Martin, B.L.**
1981 Some Reflections on the Identity of ἐγὼ in Rom. 7:14-25. *SJTh* 34, 39-47.
- Meyer, P. W.**
1990 The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7. *The Conversation Continues*. Studies in Paul & John. FS Louis Martyn. Hrsg. von R. T. Fortna u.a. Nashville, 62-84.
- Michel, O.**
1978⁵ *Der Brief an die Römer*. KEK 4. Göttingen.
- Modalsli, O.**
1965 Gal. 2, 19-21; 5, 16-18 und Röm. 7, 7-25. *ThZ* 21, 22-37.
- Möller, H.**
1939 Röm. 7 ist und bleibt das Bild des Christen I-II. *DTh*, 5-27, 68-79.
- Moo, D. J.**
1996 *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids.
- Müller, F.**
1941 Zwei Marginalien im Brief des Paulus an die Römer. *ZNW* 40, 249-254.
- Murray, J.**
1982 *The Epistle to the Romans*. Volume I. Chapters 1 to 8. Volume II. Chapters 9 to 16. NIC 5. Michigan (= 1968).
- Mußner, F.**
1974² *Der Galaterbrief*. HThK 9. Freiburg.
- Nygren, A.**
1979 *Pauli brev till romarna*. TNT 6. Stockholm.
- Oepke, A.**
1979⁴ *Der Brief des Paulus an die Galater*. Bearbeitet von J. Rohde. THNT 9. Berlin.
- Osten-Sacken, P. von der**
1975 *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*. FRLANT 112. Göttingen.
- Packer, J.I.**
1964 The „Wretched Man“ in Romans 7. *Studia Evangelica*. Vol. II. Papers presented to the Second International Congress on New Testament Studies. Part I: The New Testament Scriptures. Ed. by F.L. Cross. TU 87. Berlin, 621-627.
- Patte, D.**
1983 *Paul's Faith and the Power of the Gospel*. A Structural Introduction to the Pauline Letters. Philadelphia.
- Paulsen, H.**
1974 *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*. WMANT 43. Neukirchen.
- Räisänen, H.**
1976 „Myyty synnin alaisuuteen“. Kuvaako Rm 7:14-25 kristittyä? *Taik* 81, 426-438.
1979 Zum Gebrauch von ΕΠΙΘΥΜΙΑ und ΕΠΙΘΥΜΕΙΝ bei Paulus. *StTh* 33, 85-99.
1980 Paul's Theological Difficulties with the Law. *Studia Biblica* 1978. III. Papers on Paul and Other New Testament Authors. Sixth International Congress on Biblical Studies. Ed. by E.A. Livingstone. JSNTS 3. Sheffield, 301-320.
1983 *Paul and the Law*. WUNT 29. Tübingen.
- Ridderbos, H.**
1981 *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*. NIC 9. Grand Rapids (= 1953).
1987² *Paul*. An Outline of His Theology. Transl. by J.R. de Witt. Grand Rapids (= 1975).
- Robinson, J.T.A.**
1966 *The Body*. A Study in Pauline Theology. SBT 5. London (=1952).
- Rohde, J.**
1989 *Der Brief des Paulus an die Galater*. ThHK IX. Berlin.
- Sanday, W. – Headlam, A.**
1920⁵ *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. ICC 6. Edinburgh (= 1902).

- Sanders, E.P.**
1983 *Paul, the Law and the Jewish People*. Philadelphia.
- Schlier, H.**
1971⁵ *Der Brief an die Galater*. KEK 7. Göttingen.
1977 *Der Römerbrief*. HThK 6. Freiburg.
- Schmidt, H.W.**
1962 *Der Brief des Paulus an die Römer*. ThHK 6. Berlin.
- Schmithals, W.**
1980 *Die theologische Anthropologie des Paulus*. Auslegung von Röm 7,17 – 8,39. Stuttgart.
- Schmoll, H.**
2000 ‚Protestantische Selbsttäuschung=. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (8. September 2000).
- Schnackenburg, R.**
1975 Römer 7 im Zusammenhang des Römerbriefes. *Jesus und Paulus*. Festschrift für W.G.Kümmel zum 70. Geburtstag. Hrsg. von E.E.Ellis und E. Gräßer. Göttingen.
- Schreiner, T.R.**
1991 ‚Works of Law‘ in Paul. *NT XXXIII*, 217-244.
- Seifrid, M.**
1992 *Justification by Faith*. The Origin and Development of a Central Pauline Theme. NT.S 68. Leiden.
1992 a The Subject of Rom 7:14-25. *NT XXXIV*, 313-333.
- Sloan, R.B.**
1991 Paul and the Law: Why the Law cannot Save. *NT XXXIII*, 35-60.
- Smith, E.W.**
1971 The Form and Religious Background of Romans VII 24-25a. *NT 13*, 127-135.
- Stalder, K.**
1962 *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*. Zürich.
- Stendahl, K.**
1976 *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia.
- Stolle, V.**
2002 *Luther und Paulus*. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers. Leipzig.
- Stuhlmacher, P.**
1989 *Der Brief an die Römer*. NTD 6. Göttingen.
- Theißen, G.**
1983 *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. FRLANT 131. Göttingen.
- Thielman, F.**
1989 *From Plight to Solution*. A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans. NT.S LXI. Leiden.
- Thurén, J.**
1986 Paulus och torah. Reflexioner kring Heikki Räisänen arbete Paul and the Law, 1983. *Judendom och kristendom under de första århundradena I*. Stavanger, 165-192.
1994 *Roomalaiskirje*. Hämeenlinna.
- Vergote, A.**
1973 Der Beitrag der Psychoanalyse zur Exegese. Leben, Gesetz und Ich-Spaltung im 7. Kapitel des Römerbriefes. *Exegese im Methodenkonflikt*. Zwischen Geschichte und Struktur. Hrsg. von X.Léon-Dufour. Ins Deutsche übertragen von G.Haeffner und H.Schöndorf. München.
- Vouga, Fr.**
1998 *An die Galater*. HNT 10. Tübingen.
- Watson, F.**
1986 *Paul, Judaism and the Gentiles*. A Sociological Approach. MSSNTS 56. Cambridge.
- Weiß, J.**
1910 *Der erste Korintherbrief*. KEK 5. Göttingen.

Wendland, H.-D.

1980¹⁵ *Die Briefe an die Korinther*. NTD 7. Göttingen.

Westerholm, St.

1984 *Letter and Spirit: the Foundation of Pauline Ethics*. NTS XXX, 229-248.

Wilckens, U.

1980 *Der Brief an die Römer*. 2. Teilband. Röm.6-11. EKK VI. Köln.

Wolff, C.

1982 *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*. Zweiter Teil: Auslegung der Kapitel 8-16. THNT VII/2. Berlin.

Zahn, Th.

1925³ *Der Brief des Paulus an die Römer*. Durchgesehen von F.Hauck. KNT VI. Leipzig.

Ziesler, J.A.

1988 *The Role of the Tenth Commandment in Romans 7*. JSNT 33, 41-56.

Väterlesung

Ist die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade um Christi willen durch den Glauben (sola gratia, solo Christo, sola fide) eine zeitbedingte – und damit heute nicht mehr verstehbare und vermittelbare – „Lehre“? Die heute sogar in der lutherischen Kirche wieder aktuelle These, die Rechtfertigung des Sünders im Gericht Gottes durch die Vergebung seiner Sünden sei im Unterschied zum 16. Jahrhundert nicht mehr einsichtig bzw. nicht mehr „evident“, ist die Wiederholung eines sehr alten Klischees, das nicht dadurch besser wird, daß man die reformatorische Lehre auch noch als unbiblich bezeichnet. Hermann Sasse, der große lutherische Theologe des 20. Jahrhunderts – er war Exeget (Bibelausleger) und Dogmengeschichtler – setzte sich schon vor 61 Jahren mit diesem Klischee in einem Vortrag am 10.11.1942 biblisch fundiert auseinander. Einige Abschnitte aus diesem Vortrag geben wir hier wieder¹. Auch wenn sein Vortrag zeitliche Bezüge deutlich erkennen läßt, sind Sasses Einsichten auch nach der Jahrtausendwende von großer Bedeutung für die lutherische Kirche in Deutschland und in der Welt. Sasses eindringliche Worte mahnen zur Selbstbesinnung, zur Umkehr und zum fröhlichen Bekennen der biblisch-reformatorischen Freudenbotschaft – zur Zeit oder zur Unzeit (vgl. 2. Timotheus 4,2a).

A. W.

1 Der ganze Text findet sich in dem von Friedrich Wilhelm Hopf herausgegebenen Band: Zeugnisse. Erlanger Predigten und Vorträge vor Gemeinden 1933-1944, mit einem Geleitwort von Hermann Dietzfelbinger, Erlangen, Martin Luther-Verlag 1979, S. 205-224. Für die freundliche Abdruckgenehmigung danken wir dem Martin-Luther-Verlag Erlangen.

Hermann Sasse:

Die Botschaft der Reformation in der Zeitenwende

Es könnte ja sein, daß die Reformation nur ein großes Ereignis der deutschen, der abendländischen Geschichte war und ihre Botschaft eine der vielen Botschaften, die im Geistesleben der Menschheit auftauchen, eine große Wirkung ausüben, aber dann vergehen und von anderen Botschaften abgelöst werden. Was gibt uns das Recht, als evangelisch-lutherische Kirche heute noch vor unser deutsches Volk, vor die Christenheit der Welt und in der Weltmission vor die ganze Menschheit hinzutreten mit der Aufforderung: Nehmt diese Botschaft an, sie ist nicht nur eine Botschaft des 16. Jahrhunderts, sie geht die Menschheit in dieser Zeitenwende an!

Ja, was gibt uns das Recht? Was gab denn Luther einst das Recht, die Botschaft der Reformation, die selige Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben zu verkündigen? Denn so steht es ja nicht, daß diese Botschaft für die Menschen des 16. Jahrhunderts etwas Selbstverständliches gewesen wäre oder daß sie damals auch nur leichter begreiflich gewesen wäre als heute. Ganz im Gegenteil! Die Menschen der damaligen Zeit haben sie zunächst genau so abgelehnt wie die Menschen unserer Zeit. Da war die große Kirche des damaligen Abendlandes. Über tausend Jahre lang haben in ihr die frömmsten Herzen, die scharfsinnigsten Geister mit der Frage gerungen, wie der Sünder vor Gott gerecht wird. Und diese Kirche mit ihrer inneren und äußeren Autorität lehnte Luthers Antwort auf diese Frage ab. Und dasselbe taten die anderen großen Geistesmächte des 16. Jahrhunderts. Da war die Weltmacht der humanistischen Bildung, verkörpert in dem großen Erasmus, dem Goethe der damaligen Zeit. Sie sprach durch den Mund dieses großen Gelehrten ihr Nein zu Luthers Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben. Da war weiter die Weltmacht der modernen Religiosität, die damals geboren wurde. Es war die Frömmigkeit derer, die mit den kirchlichen Institutionen gebrochen haben, die keinen Papst wollten, aber auch keinen papierenen Papst, wie sie die Bibel nannten. Die nicht glauben wollten, daß, wie Luther lehrte, der Heilige Geist durch die äußeren Gnadenmittel des Wortes und der Sakramente gegeben wird. Sie wollten nicht eine alte, sondern eine neue Offenbarung, sie wollten Gott unmittelbar selbst erleben und nicht ihre Religion auf das gründen, was vergangene Geschlechter erlebt haben. Auch sie lehnten, sozusagen schon im Namen der aufdämmernden modernen Welt, Luthers Rechtfertigungslehre ab.

Und so könnte man weiter durch die Welt des 16. Jahrhunderts gehen und würde überall auf diesen Widerspruch des damaligen Menschen gegen die Botschaft der Reformation stoßen. Es gibt keinen Einwand gegen Luthers Lehre, der nicht damals schon mit demselben Nachdruck erhoben worden wäre wie heute. Wenn man ihm heute vorwirft, daß für ihn nicht die Nation der letzte und

höchste aller Werte gewesen ist, so war das damals schon der Grund, weshalb die große nationale Bewegung des 16. Jahrhunderts mit ihm brach. Galt doch für Luther auch der Nation gegenüber das Wort: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Und die Sozialisten des 19. und 20. Jahrhunderts haben es ihm nie verziehen, daß es für ihn etwas gab, was noch höher steht und wichtiger ist als alles, was wir Menschen als soziale Gerechtigkeit verstehen, eine ganz andere Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die nicht wir Menschen schaffen können, sondern die Gott uns schenkt, die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben an Christus kommt, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Nein, die Botschaft der Reformation war dem 16. Jahrhundert genau so fremd, wie sie dem 20. ist. Sie zu glauben, ist den Zeitgenossen Luthers genau so schwer gefallen, wie es unseren Zeitgenossen schwer fällt. Warum hat sie denn aber damals überhaupt Glauben gefunden? Wie ist es gekommen, daß diese fremde Botschaft, die von den großen Geistesmächten jener Zeit so entschieden abgelehnt und bekämpft wurde, dennoch so vieler Menschen Herzen gewonnen hat? Darauf gibt es nur *eine* Antwort. Die Macht dieser Botschaft beruht darauf, daß sie nichts anderes ist als das Evangelium selbst. Das Evangelium, das allen Menschen aller Jahrhunderte gilt. Als eine fremde Botschaft kommt es zu allen Menschen, zu allen Völkern, zu allen Jahrhunderten, die es erreicht. Als eine fremde Botschaft, weil es buchstäblich nicht von dieser Welt ist. Aber es kommt zugleich als die Botschaft Gottes, die den Menschen in seiner tiefen Not retten will und die darum die letzte Antwort ist auf die letzte Frage jedes Menschen.

Als eine fremde Botschaft ist das Evangelium einst in die Welt gekommen. Und was wir vorhin vom 16. Jahrhundert sagten, daß in ihm schon all die Einwände erklingen, die heute gegen das Evangelium erhoben werden, das gilt auch vom ersten Jahrhundert. Eine jüdische Lehre, eine Erfindung des Juden Paulus nennt man heute die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden allein. Dabei gibt es keine Lehre, die von Anfang an so auf den leidenschaftlichen Widerspruch des Judentums gestoßen ist wie diese. „Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten“ (Matth. 9, 13) – das konnten die jüdischen Zeitgenossen Jesu nicht ertragen. „Dieser nimmt die Sünder an“ (Luk. 15,2) – deswegen haben sie ihn ans Kreuz geschlagen. Denn „wer kann Sünden vergeben, denn allein Gott?“ Daß ein Sünder Gott näher sein kann als ein Gerechter, daß der verlorene Sohn im Gleichnis besser wekommt als sein älterer Bruder, daß die Arbeiter im Weinberg alle den gleichen Lohn bekommen, ob sie eine Stunde oder den ganzen Tag gearbeitet haben, daß der Schächer am Kreuz noch bedingungslos begnadigt wird – eine solche alles Denken übersteigende Gnade schien den Juden das Ende aller Moral zu sein. Und es ist das Ende dessen, was der natürliche Mensch unter Moral versteht. Und die Behauptung, daß wir Menschen der Gnade bedürfen, daß wir Sünder sind, die sich nicht selbst retten können – erregt diese Behauptung etwa erst den Widerspruch unserer Zeit?

Nein, das war der Anstoß, den die Griechen an der Predigt der Apostel nahmen. Und genau so wie Friedrich Nietzsche und seine Jünger sich über die verächtliche Sklavenmoral der christlichen Lehre von der Sünde entrüstet haben, wie Luthers tiefe Lehre von der Sünde auf den leidenschaftlichen Widerspruch der gebildeten Geister des 16. Jahrhunderts gestoßen ist, so haben die großen Gegner der Kirche im Altertum, ein Celsus, ein Porphyrius, ein Julian an der christlichen Verkündigung von der Sünde des Menschen und der Gnade Gottes Anstoß genommen, weil sie die Würde des Menschen zerstört. Und auch das ist nichts Neues, wenn man heute dagegen protestiert, daß ein einmaliges geschichtliches Ereignis, daß das Sterben und Auferstehen Jesu Christi unsere Erlösung begründen soll. Daß der historische Mensch Jesus von Nazareth der fleischgewordene ewige Gottessohn ist, daß er das Gotteslamm ist, welches der Welt Sünde trägt, und daß er einst wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten – das waren Sätze, bei denen auch bei den Wohlwollendsten unter den philosophisch Gebildeten des Altertums jedes Verständnis des Christentums aufhört. Das steht schon Apostelgeschichte 17 zu lesen.

Nein, das Evangelium als die seligmachende Botschaft von der Vergebung der Sünden um Christi willen, von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben, ist früheren Jahrhunderten nicht leichter zugänglich gewesen als unserer Zeit. Als eine der Vernunft unbegreifliche, als eine fremde Botschaft kommt das Evangelium zu den Menschen aller Zeiten. Aber es kommt auch als die Gottesbotschaft, die eine Antwort gibt auf die letzte Frage, auf die tiefste Not aller Menschen. Denn die letzte Frage des Menschen ist die Frage, wie er, das gefallene, schuldbeladene Geschöpf Gottes, vor seinem Schöpfer und Herrn bestehen kann. Wie es das ergreifende Lied des Mittelalters vom Jüngsten Tag singt: *Quid sum miser tunc, dicturus, Quem patronum rogaturus?* Was werde ich dann sagen, wer wird dann mein Fürsprecher sein, dann, am Tage des großen Gerichts? Der natürliche Mensch will von dieser Angst nichts wissen. Er leugnet sie, und doch ist sie da und bestimmt heimlich das Leben aller Menschen. Sichtbar wird diese Angst vor dem göttlichen Gericht in der Angst des Menschen vor dem Tode. Denn Tod und Gericht gehören zusammen. „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben, danach aber das Gericht“ (Hebr. 9,27). Ja, der Tod des Menschen ist noch etwas anderes als der Tod des Tieres. Er ist mehr als das Erlöschen des Lebens, mehr als ein Versinken im Nichts, er ist zugleich Gericht.

Eine Ahnung dieses Gerichts lebt in allen ernstesten Religionen des Heidentums. Sie liegt über dem ältesten Griechentum in der Morgenfrühe der großen Kultur des klassischen Altertums. Und sie senkt sich wieder mit den Abend Schatten dieser Kultur auf die Menschen der späten griechisch-römischen Welt, wie die Grabinschriften und die Erlösungsmysterien der römischen Kaiserzeit zeigen. Dazwischen liegt der helle Tag des klassischen Altertums, wo die herrliche Kunst, die große Wissenschaft den Menschen die Angst vor dem Gericht genommen zu haben scheinen. Denn der Menscheng Geist läßt kein Mittel unver-

sucht, um sich von dieser Angst zu befreien. Er erträumt sich in seinen Religionen einen Gott, der kein Richter mehr ist. Er erträumt sich in seinen ethischen Systemen einen Menschen, der kein Sünder mehr ist, sondern ein, wenn auch unvollkommenes, so doch im Grunde gutes Wesen. Er denkt sich in seiner Philosophie den Tod zurecht, daß er eigentlich kein Tod mehr ist, kein Gericht, sondern nur der selbstverständliche, schmerzlose Übergang zu einem höheren Leben oder das sanfte Erlöschen in seliger Bewußtlosigkeit. So haben es die alten Griechen gemacht. So macht es die Menschheit ganz allgemein. So ist es in einer geradezu bewunderungswürdigen Weise in der modernen Welt der letzten 250 Jahre gemacht worden.

Man muß sich diesen ungeheuerlichen Vorgang einmal vergegenwärtigen, wenn man unsere Zeit verstehen will. Um das Jahr 1700 standen in den Kirchen des Abendlandes, auch in den lutherischen, die Beichtstühle, und kaum ein Mensch konnte sich ein Leben vorstellen ohne Beichte, ohne Buße, ohne Vergebung. Denn jeder der damals Lebenden sah am Horizont seines Lebens den Jüngsten Tag aufdämmern. Er wußte, daß er auf dem Weg zum Gericht war. Die uralte Frage des christlichen Abendlandes, die so viele Generationen bewegt hatte, war auch noch die Frage dieser Menschen: die Frage nach dem gnädigen Gott. Diese Frage hatte einst im ausgehenden Altertum unter dem Eindruck der christlichen Bußpredigt die Menschen in die Kirche geführt. Sie hat viele, viele Jahrhunderte lang die Menschen in die Klöster geführt. Sie hatte auch Luther ins Kloster und in die schweren inneren Kämpfe um das Heil seiner Seele geführt. Sie hat auch die beherrscht, die in der Welt blieben. Kaiser Heinrich IV. mußte sich in Canossa die Lossprechung ertrotzen, er hätte ohne sie weder als Kaiser noch als Mensch leben können. Kann man sich einen der großen deutschen Kaiser, der mächtigsten Herzöge, kann man sich die Dichter und Baumeister, die Seefahrer der Hanse, die großen Kaufleute, die Handwerker, die Bauern vorstellen ohne das Sakrament der Buße, ohne die Absolution? Es ist unmöglich.

Und ebenso steht es mit dem Jahrhundert der Reformation, nur mit dem Unterschied, daß die Frage nach dem gnädigen Gott und nach dem Frieden der Vergebung noch viel, viel ernster genommen wird als in den Jahrhunderten zuvor. Wer da meint, die Reformation als Protest des nordischen Geistes gegen das römische Kirchentum verstehen zu können, der ist noch nicht bis unter die Oberfläche der Geschichte vorgedrungen. Der weiß noch nicht, wie ernst damals die Frage nach dem gnädigen Gott genommen worden ist. Um die Vergebung der Sünden ist es in der Reformation gegangen. Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Was heißt es, daß der ewige Sohn Gottes um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen vom Himmel kommen und Mensch worden ist? Das war die Frage, um die es in der Reformation ging. Alle anderen Fragen waren Nebenfragen. Und weil diese Frage so ernst genommen wurde, darum wurde Luthers Antwort so ernst genommen. Darum war seine Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch den Glauben nicht eine Theorie für Theolo-

gen, wie man heute meint, sondern eine beglückende Wahrheit, die das Volk aller Stände sich in den großen Liedern der Reformation tief in das Herz sang, vor allem in Luthers großem Reformationslied: „Nun freut euch, lieben Christen gmein“. Es ist wohl nie in so vielen deutschen Herzen eine solche Fülle von tiefster Seligkeit erlebt worden wie damals, als man es lernte, was der Herr Christus bedeutet: daß er alle meine Sünden getragen hat, daß alle Sünden der Menschen an seinem Kreuz gebüßt sind; daß es darum bei ihm und bei ihm ganz allein Vergebung gibt; daß diese Vergebung uns ganz umsonst angeboten wird; daß wir uns nur im Glauben zu ihm zu flüchten brauchen; daß wir im göttlichen Gericht von selber nichts, aber auch gar nichts aufzuweisen haben, keine eigene Leistung, keine eigene Frömmigkeit und Gerechtigkeit, sondern daß wir dann nur ihn haben, wie es der schlichte Vers bekennt: „Christi Blut und Gerechtigkeit, das ist mein Schmuck und Ehrenkleid. Damit will ich vor Gott bestehn, wenn ich zum Himmel werd eingehn.“ Das alles wurde verstanden, wurde in seiner tiefen Wahrheit erlebt, weil die Frage nach dem gnädigen Gott die Frage aller Fragen war. Und das ist sie noch in den folgenden Generationen gewesen bis um die Zeit vor 1700 im ganzen christlichen Europa, und nicht nur bei den Lutheranern, sondern auch bei Katholiken und Reformierten.

Dann aber kam die große Revolution, die wir die Aufklärung nennen. Ihr Wesen besteht darin, daß sie die menschliche Vernunft zur letzten Richterin über das, was wahr und falsch ist, machte und damit auch zur Richterin über das Wort Gottes. Von den Wahrheiten der biblischen Offenbarung ließ diese Vernunft natürlich nur das stehen, was sie zu begreifen vermochte, und das war nicht viel. Der lebendige Gott der Bibel und des alten christlichen Glaubens schwand aus dem Bewußtsein der Menschen, und an seine Stelle trat eine bloße Gottesidee. An die Stelle der heiligen Dreifaltigkeit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes traten jene blassen, weltlichen Dreifaltigkeiten des 18. und 19. Jahrhunderts: das Gute, das Wahre, das Schöne; Gott, Tugend, Unsterblichkeit; Gott, Freiheit, Vaterland und wie sie alle heißen. Die Wirklichkeit Gottes schwand dahin und ein blasser Gottesgedanke trat an seine Stelle. „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Hebr. 12,29), so hatten die Christen des Neuen Testaments gesprochen. Wie war diese Wirklichkeit in der Reformation neu erlebt worden, als man von dem Gott des Aristoteles wieder zu dem des Neuen Testaments zurückfand! Das wurde nun anders. Für Kant, Schleiermacher und Hegel war Gott nicht mehr ein verzehrendes Feuer, sondern ein beruhigender Gedanke. Wenn Gott ist und wahrhaft Gott ist, dann bin ich, der Sünder, verloren. Das wußte Luther. Wenn Gott ist, dann bin ich fein heraus; denn er ist der Garant meiner Unsterblichkeit, er garantiert mir, daß mein tugendsames Leben reichen Lohn findet – das ist, ganz grob ausgedrückt, der Gottesgedanke Kants. „Mitten in der Höllen Angst unsre Sünd“ uns treiben“, so hatte die alte evangelische Kirche mit Luther gesungen. Das verstand nun bald kein Mensch mehr. Wenn aber die Vernunft die Richterin darüber ist, was an der biblischen Offenbarung glaubwürdig ist oder nicht, dann hat sich ja der Mensch

zum Richter über Gott gemacht. So ist es in der Tat im 18. Jahrhundert geschehen.

Eines der tiefsinnigsten Werke der frühen deutschen Aufklärung ist die Theodizee von Leibniz. Theodizee heißt Rechtfertigung Gottes. In der Reformation war es um die Rechtfertigung des Menschen gegangen. In der modernen Aufklärung geht es um die Rechtfertigung Gottes. Gibt es einen Gott? Kann ich an einen Gott glauben, der das alles zuläßt, was nach meiner Meinung ein Gott der Liebe nicht zulassen dürfte, Krankheit und Tod, Pestilenz und Hungersnot, Krieg und Blutvergießen! Warum läßt Gott das zu? In der Reformation stand der Mensch als ein Angeklagter vor dem Richterstuhl Gottes. Jetzt, im Zeitalter der Theodizee, hatte der Mensch sich auf den Richterstuhl erhoben und Gott in den Anklagezustand versetzt. Wie kann Gott, das allervollkommenste Wesen das Leid und das Böse in der Welt zulassen? Leibniz suchte in seinem Buch noch zu zeigen, daß diese unsere Welt die denkbar beste Welt ist. Er entschuldigte sozusagen Gott und nahm ihn gegen die Anklagen des Menschen in Schutz. Andere haben das nicht mehr getan. Und so ist das moderne Geistesleben zu einem Prozeß geworden, den die Menschen gegen den lebendigen Gott der Bibel und des christlichen Glaubens führen, ob dieser Prozeß nun mit den Mitteln einer hohen, geistigen Philosophie geführt wird oder mit den rauen Waffen der großen Revolutionen der Neuzeit von der französischen Revolution bis zum russischen Bolschewismus.

So ist die moderne Welt eine Welt geworden, in der man sich vor dem Gericht Gottes nicht mehr fürchtet. Wie sollte man das auch? Denn in dem Augenblick, wo ich meine Vernunft zur Richterin in allen geistlichen Sachen mache, verschwindet mit innerster Notwendigkeit die Erkenntnis, daß ich ein Sünder bin. Die Erbsünde, die dem Menschen anhaftet, ist, so sagt Luther einmal, eine so tiefe, böse Verderbung der menschlichen Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennen, sondern muß aus Gottes Wort geglaubt werden. Das heißt, es gehört zum Wesen der menschlichen Sünde, daß der Mensch mit den Mitteln seiner Vernunft nicht mehr erkennen kann, daß er ein Sünder, ein Empörer wider Gott ist. So ist die Sündenerkenntnis in der modernen Menschheit erloschen und damit auch die Einsicht, daß der Mensch der Vergebung seiner Sünden bedarf. „Die Vergebung der Sünde“, so konnte Claus Harms in einer seiner berühmten Thesen zum Reformationsjubiläum von 1817 sagen, „kostete doch Geld im 16. Jahrhundert, im 19. hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit.“ Ja, man bedient sich selbst damit. „Wie kann man leben“, sagt *Goethe* einmal, „wenn man nicht täglich sich und anderen ein Absolutorium erteilt?“ Als Kind hatte Goethe es noch im Katechismus gelernt: „... in welcher Christenheit er mir und allen Gläubigen alle Sünden täglich und reichlich vergibt.“ Das also war aus der täglichen Vergebung der Sünden geworden: „Man bedient sich selbst damit.“ „Möge die Posaune des Jüngsten Gerichts ertönen“, so schreibt *Rousseau*, der geistige Vater der Französischen Revolution, am Beginn seiner Bekenntnisse, „ich werde mich mit diesem Buche in der

Hand dem Weltenrichter stellen. Ich werde laut sagen: Hier ist es, was ich getan, was ich gedacht, und was ich gewesen ... versammele um mich, du einziges Wesen, die unzählbaren Scharen meiner Mitgeschöpfe. Mögen sie meine Bekenntnisse hören ... und wer es wagt, mag zu dir sprechen: Ich war besser als dieser Mensch da.“

Man muß Rousseaus verlogene und eitle Bekenntnisse mit den Bekenntnissen Augustins vergleichen, die Selbstentschuldigung Rousseaus mit der Selbstanklage Augustins, um die Größe dieser geistigen Revolution zu verstehen. Mit unerschütterlicher Seelenruhe sieht der moderne Mensch dem Gericht Gottes entgegen. Oder richtiger: er läßt sich durch den Gedanken des göttlichen Gerichts nicht aus seiner Ruhe bringen, weil er an kein göttliches Gericht mehr glaubt. Er glaubt, auch wo er noch von Gott redet, im Grunde doch nur an sich, an den Menschen und seine Herrlichkeit, Größe und Kraft. „Mit unsrer Macht ist nichts getan. Wir sind gar bald verloren“, „Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben.“ So hatte Luther gesungen und auf dem letzten Zettel, den er vor seinem Tod geschrieben hat, stand zu lesen „Wir sind Bettler, hoc est verum.“ Wir sind Bettler, das ist wahr! Nein, das glaubt der moderne Mensch nicht mehr. Er kennt nur das furchtbare Eigenlob des Menschen, den Lobpreis der eigenen Größe, Kraft und Göttlichkeit: mein ist das Reich, mein ist die Kraft, mein ist die Herrlichkeit. „Hast du nicht alles selbst vollendet, heilig glühend Herz“, wie Goethes Prometheus spricht!

Wahrlich, es ist eine unheimliche Revolution im geistigen Leben des Abendlandes, die sich hier vollzogen hat, unheimlich darin, daß auf ihr einerseits der gesamte Fortschritt der modernen Kultur beruht und daß an ihr diese Kultur mit Notwendigkeit zugrunde gehen muß. Unheimlich ist es, wie der europäische Mensch des letzten Vierteljahrtausends davon überzeugt ist, daß er die Wirklichkeit der Welt und des Menschen erst erkannt hat, während er gerade die großen Wirklichkeiten des Lebens verloren hat. Er hält den Gott der Bibel, der aller Welt Richter ist, er hält den Zorn Gottes, das Jüngste Gericht, die ewige Verdammnis für Phantasievorstellungen. Er kommt sich als Wirklichkeitsmensch vor, der mit diesen Phantasien aufgeräumt habe. Er bemerkt nicht, daß er selbst gerade die lebendige Wirklichkeit mit papierenen Theorien vertauscht hat. Er hält die großen Wirklichkeiten des Lebens, den lebendigen Gott, die Sünde des Menschen, das göttliche Gericht für Theorien und hält seine Theorien für Wirklichkeiten, den erdachten Gott, der kein Schöpfer, kein Richter, mehr ist, seine Vorstellungen vom Menschen, der kein Sünder mehr ist und keiner Gnade bedarf. *Goethe* hat diesen eigentümlichen Vorgang, diese Vertauschung von Lebenswirklichkeiten und Theorien über das Leben geahnt und mit dem tiefen Wort bezeichnet: „Wir haben uns aus dem Leben herausstudiert.“ Das ist die tiefe geistige, geistliche Not der modernen Welt. Sie hat die großen Wirklichkeiten, von denen die biblische Offenbarung zeugt, mit papierenen Theorien vertauscht. Der Mensch unserer Zeit, der so stolz auf seinen Wirklichkeitssinn ist, lebt in Wahrheit von Illusionen.

... Die Gerichte Gottes, die heute über die Erde gehen, öffnen vielen Menschen die Augen für die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit des Menschen, öffnen vieler Menschen Herzen aufs neue für die selige Botschaft der Reformation von der Rechtfertigung des Sünders.

Das ist nicht so zu verstehen, als würden nun plötzlich die Massen der Menschen den Weg zur Kirche finden. Davon ist keine Rede. Denn Gottes Gerichte wirken ja niemals nur so, daß sie Buße und Glauben wecken. Sie wirken auch Verstockung und bei vielen Menschen unserer Zeit wird der Weg ihrer Entwicklung nicht im Glauben, sondern in der Verzweiflung enden. Für den natürlichen Menschen ist es heute genau so schwer, an das Evangelium zu glauben, wie zu irgendeiner anderen Zeit. Aber eins ist anders geworden. Es gibt heute mehr Menschen als vor einem oder zwei Menschenaltern, die wieder wissen, daß es ein Gericht Gottes gibt; daß nicht Gott sich vor uns zu rechtfertigen hat, sondern wir vor ihm. Und es gibt mehr Menschen, als wir ahnen, die die Ohnmacht, die völlige Hilflosigkeit, die Verlorenheit des Menschen so tief erkannt haben, wie der menschliche Geist sie von selber erkennen kann. In all diesen Menschen, diesen ratlosen, hilflosen, am Rande der Verzweiflung stehenden Menschen ist, vielleicht ohne daß sie das selber ahnen, die uralte Menschheitsfrage nach dem gnädigen Gott zu der einen großen Frage ihres Lebens geworden. Diese Menschen fragen wieder nach dem Evangelium, auch wenn sie gar nicht wissen, was das Evangelium ist. Sie, die der Kirche und ihrer Verkündigung Entfremdeten, klopfen an die Tür der Kirche und fragen.

O was für eine große Stunde für die Kirche der lutherischen Reformation könnte das werden! Denn sie fragen ja nach dem, was Gott einst in der Reformation unserer Kirche anvertraut hat. Sie fragen nach der Botschaft der Reformation. Denn die Botschaft der Reformation ist nichts anderes als das Evangelium des Neuen Testaments, die seligmachende Kunde von der Rettung des verlorenen Menschen. Des verlorenen Menschen. Nirgends wird das tiefste Wesen, der wirkliche Zustand des Menschen so klar, so schonungslos, so illusionslos aufgedeckt wie im Neuen Testament. „Denn das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert, und dringt durch, bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens. Und keine Kreatur ist vor ihm unsichtbar, es ist aber alles bloß und entdeckt vor seinen Augen“ (Hebr. 4, 12). Ja, so schonungslos deckt dies Wort den Menschen auf, daß man es selbst in der Christenheit nicht ertragen zu können meinte. Daß man immer wieder versucht hat, den Menschen doch noch ein wenig in Schutz zu nehmen, doch noch ein wenig Gutes an ihm zu lassen. Bis Luther kam und die illusionslose Erkenntnis des Menschen und seiner Sünde, wie die Bibel sie lehrt, erneuerte:

„Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren, mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren. Ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein, die Sünd hatt' mich besessen.

Mein guten Werk, die galten nicht, es war mit ihn' verdorben; der frei Will haßte Gott's Gericht, er war zum Gutn erstorben; die Angst mich zu verzweifeln trieb, daß nichts denn Sterben bei mir blieb, zur Höllen muß ich sinken.“

Erst da, wo man diese Tiefe der Verlorenheit des Menschen kennt, da versteht man das tiefe Gotteswunder der Rettung des Verlorenen. Da versteht man den Trost des Evangeliums ganz:

„Bei dir gilt nichts denn Gnad und Gunst, die Sünde zu vergeben; es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben. Vor dir niemand sich rühmen kann, des muß dich fürchten jedermann und deiner Gnade leben.“

Erst da versteht man den Herrn Christus ganz. Denn um das Verständnis Jesu Christi als des Erlösers ist es Luther in seiner Rechtfertigungslehre gegangen. Ich bin nichts. Ich kann nichts. Ich weiß nichts. Ich habe nichts. Wenn ich auf mich selbst angewiesen wäre, dann wäre mein Leben in alle Ewigkeit verloren und vertan. Aber ich habe einen Heiland. Der ist mir von Gott gemacht zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung (I. Kor. 1, 30). Ich werde nie aus eigener Kraft etwas sein. Ich habe nichts vor Gott zu bringen. Ich werde nie eine eigene Gerechtigkeit, nie eine eigene Heiligkeit haben. Aber ich habe einen Heiland. Um nichts anderes ist es Luther gegangen, um die Herrlichkeit Jesu Christi als des Sünderheilands. Das ist der Sinn seiner Rechtfertigungslehre. Es ist die Ehre Jesu Christi, daß er der Retter der Verlorenen, der Heiland der Sünder ist – er ganz allein.

Das war die Botschaft der Reformation. Sie ist nichts anderes als das lautere Evangelium selbst. Es ist die Botschaft, die Gott unserer Kirche anvertraut hat. Es ist die Botschaft, die wir in dieser Zeit all den Menschen zu sagen haben, die fragend, zweifelnd, verzweifeln an die Tür der Kirche klopfen. Die Ausrichtung dieser Botschaft ist die große Aufgabe unserer Kirche in dieser Zeitenwende. Uns allen ist diese Aufgabe anvertraut, wir alle sind dafür verantwortlich, die ganze Gemeinde, jeder von uns.

Vorschau

Der Heidelberger Praktische Theologe Christian Möller¹ beschreibt in dem folgenden Kapitel „Reformatorische Spiritualität“ aus seinem neuen Buch „Der heilsame Riß“² die Wirklichkeit des christlichen Lebens in der Spannung zwischen Sünder- und Gerechtersein. Es wird deutlich, wie eine lutherische spirituelle Existenz ohne die Aussagen von Römer 7, ohne Luthers Lebenslehre vom simul iustus et peccator, unprofiliert und untröstlich bleiben muß. In der Zuspitzung auf die Beichte zeigt Möller, wie gerade diese Gleichzeitigkeit von Christus- und Sündenerkenntnis in der spirituellen Praxis der lutherischen Kirche Gestalt gewinnt.

Dem Autor danken wir herzlich für die erteilte Abdruckerlaubnis.

G.K.

Christian Möller:

Der heilsame Riß ↗ Impulse reformatorischer Spiritualität

Zum Abschluß meiner zunächst noch informativ gemeinten Überlegungen zur Entstehung und Ausbreitung des Begriffs „Spiritualität“ möchte ich eine möglichst umfassende, sehr allgemeine und noch ganz offene Definition dieses Begriffes riskieren, die nach weiterer Eingrenzung und Präzisierung ruft: Spiritualität ist Offenheit und Durchlässigkeit für das Geheimnis der uns umgebenden Wirklichkeit.

Reformatorische Spiritualität

So allgemein meine Definition von „Spiritualität“ zu sein versucht, hat sie natürlich schon eine gewisse Richtung auf christliche Spiritualität hin, ohne Gnostiker und Esoteriker gleich ausschließen zu wollen. Und doch bin ich der Überzeugung, daß auf dem weiten Feld der spirituellen Szene heute nur gehört wird, wer die Prägung seiner eigenen religiösen Tradition möglichst profiliert zum Ausdruck zu bringen weiß, indem er zu sagen vermag, was ihn oder sie denn wirklich offen und durchlässig mache für das Geheimnis der uns umgebenden Wirklichkeit mitsamt ihren Energien, Schwingungen und Geisteskräften, was das für Energien, Schwingungen und Geisteskräfte sind, und wie sie

1 Möller ist u.a. auch Autor von „Wovon die Kirche lebt“ (Göttingen 1980); „Seelsorglich predigen“ (Göttingen 1983); „Lehre vom Gemeindeaufbau“, 2 Bände (Göttingen 1987); „Gottesdienst als Gemeindeaufbau“ (Göttingen 1988); „Wenn der Herr nicht das Haus baut“ (Göttingen 1993).

2 Christian Möller, Der heilsame Riß, Impulse reformatorischer Spiritualität, erscheint im Oktober 2003 im Calwer Verlag Stuttgart.

auf den Menschen einwirken. Was also ist das Eigentümliche an einer christlich geprägten und dann gar noch reformatorisch verstandenen Spiritualität, wie sie bei Martin Luther zu lernen ist? Anders gefragt: Was öffnet mich für das Geheimnis der mich umgebenden Wirklichkeit, wenn Luther recht hat, daß ich von Haus aus ein homo in se incurvatus bin?

Anknüpfen möchte ich an das, was Martin Luther als das Entscheidende paulinischer Theologie ansah. Er nannte es „magnificare peccatum“: Die Summe des Römerbriefes sei es, „zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (mag sie in den Augen der Menschen, auch bei uns selbst, noch so groß sein), wie sehr sie auch von Herzen und aufrichtigen Sinnes geübt werden mag, und einzupflanzen, aufzurichten und groß zu machen die Sünde (magnificare peccatum) (so wenig sie auch vorhanden sein mag oder so sehr man auch solches von ihr glauben möchte)“³

Was meint dieses „magnificare peccatum“? Es ist gegen einen Wesenszug der Sünde gerichtet, sich möglichst klein und unscheinbar zu machen, um dann um so verheerender sich auszubreiten, wie ein Virus, der sich im Verborgenen austobt. Die Sünde groß zu machen heißt, sie ans Tageslicht zu zerren und sichtbar zu machen. Das ist für Paulus freilich nur im Blick auf den möglich, den Gott für uns zur Sünde gemacht hat, damit wir an IHM wahrzunehmen lernen, was Sünde in ihrer unfaßlichen Abgründigkeit ist, und zwar dann, wenn ER um Vergebung bittet für die, die nicht wissen, was sie tun. Am Kreuz Jesu Christi wird die Zerrissenheit offenbar, wie sie sich durch die Existenz jedes Menschen zieht, freilich ohne an mir selbst erkennbar zu werden. Ich tue von Haus aus vielmehr alles, um diese Zerrissenheit ständig zu überdecken, zu verbergen, mich lückenlos zu geben und meine Seele wie meinen Körper so geschickt abzudecken, daß ich möglichst unangreifbar werde und nichts von außen in mich eindringen kann, was mich verletzen könnte. Eben diese verzweifelten Anstrengungen zeichnen den homo in se incurvatus aus, der alles auf alle nur erdenkliche Weise tut, um rundum abgesichert und versichert zu sein.

Aber gerade dieses rundum Abgesichert- und Versichertsein bringt mich in umso größere Atemnöte im Blick auf den Sauerstoff des Geistes, der von außen her in mich eindringen und mich in einen gemeinsamen Atemrhythmus mit Gottes Geist bringen will: „Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben, aller Dinge Grund Leben, Meer ohn' Grund und Ende, Wunder aller Wunder: ich senk' mich in dich hinunter. Ich in dir, du in mir, laß mich ganz verschwinden, dich nur sehen und finden“ (G. Tersteegen, EG 165,5). Je mehr ich mich abdicte und nach allen Seiten hin absichere, desto weniger gelingt es mir, diese mich umgebende Luft von Gottes Geist einzuatmen und desto atemloser werde ich in meinem Leben. Es hilft dann auch nicht viel, ja, es schadet mir sogar, wenn ich mich irgendwelchen spirituellen Übungen oder Techniken hingeebe,

3 Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief, 1515/1516, lat.-deutsche Ausgabe, Weimar 1960, 9.

weil sie mich in Wahrheit nur noch mehr abdichten gegenüber jenem Sauerstoff von Gottes Geist, den ich eigentlich brauchte.

Magnificare peccatum heißt dagegen, die Sünde als Riß meiner Existenz groß zu machen, damit ich durchlässig und atmungsfähig für Gottes Geist und für das mich umgebende Geheimnis der Wirklichkeit werde. So ein magnificare peccatum ist freilich nur möglich im Blick auf den, der für uns zur Sünde gemacht worden ist (2 Kor. 5,21). Die Sünde kann also nur in einem guten Sinne als vergebene Sünde groß gemacht werden⁴. Die mir vergebene Sünde wird zu einem heilsamen Riß meiner Existenz, durch welchen Gottes Geist einströmen kann. Das erfährt der Apostel Paulus daran, daß der Pfahl im Fleisch, welcher seine Existenz anfixt und zerrissen macht, ihm behalten und nicht genommen wird, damit die Gnade in ihn einströmen kann, die ihm in Christus widerfahren ist. Mit einem derart gehaltenen „Pfahl im Fleisch“ kann Paulus sich seine Schwachheit leisten und bekennen: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark“ (2 Kor. 12,10). Paulus ist stark, weil er sich seine Schwachheit leisten kann und den Riß, der sich durch seine Existenz zieht, nicht mehr verkleistern muß. Deshalb kann die Charis von außen her in ihn einströmen und Charismen ganz leibhafter Art in ihm ausprägen. Das macht die Eigenart der paulinischen Spiritualität aus.

Sehr viel grundsätzlicher formuliert Paulus diese Gestalt der Spiritualität, wenn er in Röm. 6 den Riß deutlich macht, der durch die Taufe in das Leben eines Christen kommt, weil er in der Taufe mit Christus gekreuzigt und begraben und auferweckt wird und dennoch in diesem zeitlichen Leben bleiben muß, so daß sein Leben von der Geburt zum Tod durchkreuzt wird von einem anderen Leben, das von der Taufe zum ewigen Leben reicht. Dieser Riß, der durch die Taufe in das Leben eines Christen kommt, ermöglicht es Paulus, nunmehr seine Sünde in Röm. 7 offen zu bekennen und auszusprechen, bis hin zu jenem Verzweiflungsschrei: „Ich armer elender sündiger Mensch, wer rettet mich aus diesem Todesleibe, der so zerrissen ist?“ (7,24) Die Antwort auf diese Frage meldet sich, wenn auf den geblickt wird, der durch den groß gemachten Riß der Sünde hindurch mit seinem Geist einströmen kann, und zwar mit dem Geist des ewigen Lebens und einer Gewißheit, die Paulus bekennen läßt: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben..., noch irgendeine andere Gestalt mich trennen kann von der Liebe, die mir in Christus Jesus begegnet ist.“ (Röm. 8,38)

Reformatorisch verstandene Spiritualität, wie sie Martin Luther als ein Augustiner bei Paulus wiederentdeckt hat, hängt aufs engste mit der Überwindung einer Sündenvergessenheit zusammen, die den Menschen an sich selbst und seiner Leistungsbesessenheit ersticken läßt, weil sie die Sünde nicht im Blick auf Christus als den heilsamen Riß offen hält, durch den der erfrischende Sauerstoff von Gottes Geist in mich einströmen kann. Sündenerkenntnis ist bei

4 E. Jünger, Was ist „das Unterscheidend Christliche“? in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 296-299, ebd. 299.

Paulus, Augustin und Luther nur die andere Seite der Christuserkenntnis. Fehlt der Sündenerkenntnis die Christuserkenntnis, wird sie moralisierend, psychologisierend, zerknirschend und verängstigt. Fehlt der Christuserkenntnis die Sündenerkenntnis, wird sie todrichtig, flach, dogmatisch.

In Luthers Briefen an Melanchthon wird erkennbar, wie es in der Seelsorge eines Freundes am anderen praktisch aussieht, einen skrupulösen, sich stets nach allen Seiten absichernden Menschen dazu zu bringen, die Sünde als Riß in seiner Existenz offen zu halten für das Wirken Christi: „Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi“⁵, so lautet Luthers klassischer Satz, den er von der Wartburg am 1. August 1521 schreibt, um seinen Mitstreiter in Wittenberg für die Kräfte zu öffnen, die er nicht planen und nicht machen kann und die ihm gerade dann zu Hilfe kommen, wenn er sich im Blick auf Christus als Sünder erkennt und bekennt, weil er dann offen wird für das Nichtplanbare, Nichtmachbare und Überraschende, das nunmehr durch den Riß der Sünde hindurch von außen in ihn einzuströmen vermag.

Noch drastischer kann Luther seinem Freund Spalatin schreiben, der zunächst Kanzler am kurfürstlichen Hof war und später zum Superintendenten von Altenburg eingesetzt wurde und hier mit dem täglichen Kleinkram zu tun bekam, der einem Superintendenten damals wie heute zu schaffen macht, die Verzweiflung seiner Pfarrer mitsamt ihren Ehegeschichten usw.. All das brachte Spalatin auch selbst zur Verzweiflung und zu tausend Selbstvorwürfen, so daß seine Frau sich Sorgen um ihn zu machen begann und Luther brieflich um Hilfe bat. Wie sah Luthers Seelsorgehilfe aus?

„Wie mir scheint, mein lieber Spalatin, seid Ihr im Kampf gegen Sünde, gegen Gewissensqualen oder die Anklage des Gesetzes nicht erfahren, oder der Satan hat euch aus den Augen und aus dem Gedächtnis allen Trost gerückt, den ihr je in der Schrift gelesen habt... O, Ihr werdet bisher ein allzu zärtlicher Sünder gewesen sein, der sich allein über geringfügige Sündlein ein Gewissen gemacht hat. Derhalben ist meine treue Bitte und Vermahnung, Ihr wolleet euch gesellen zu uns großen und hartgesottenen Sündern, damit Ihr uns Christum ja nicht klein noch gering macht als den, der allein von erdichteten, kindischen Sünden helfen könnte. Nein, nein, das wäre nicht gut für uns, sondern er ist von Gott zum Heiland gesetzt als der, der allein erlösen kann und will, auch von rechten, großen, schweren, verdammten Übertretungen und Missetaten, so die größten, ärgsten und in summa alle Sünden auf Erden begangen haben. Auf diese Weise tröstete mich Dr. Staupitz, da auch ich einmal eben in diesem Spital und gleicher Anfechtung, wie Ihr jetzt, krank lag, und wie ich denke, auch vor großem Leid und Traurigkeit gestorben, wo er nicht tröstlich zu mir gesprochen hätte. Ei, sagte er, ihr wollt ein erdichteter, ja gemalter Sünder sein und derhalben nur einen erdichteten, gemalten Heiland haben. Ihr müßt euch recht

5 WA Br 2, 372 Nr. 424, 84f: „Sei ein Sünder und sündige kräftig, aber noch kräftiger glaube und freue dich in Christus, der Sieger ist über Sünde, Tod und Welt.“

in die Sache schicken und euch gewöhnen, daß Christus euer wahrer Heiland ist und ihr ein wahrer, großer, verdammter Sünder seid. Gott scherzt nicht, gehet auch nicht mit erdichteten Dingen um, wenn er uns seinen Sohn schickt und ihn für uns dahingibt⁶. Das nenne ich „peccatum magnificare“, die Sünde im Lichte der Vergebung Christi groß machen angesichts der Größe von Christi Vergebung, um dadurch den Riß in der Existenz offen zu halten und offen zu machen, der auch dadurch verkleistert werden kann, daß ich mich nur auf Puppensünden, auf erdichtete und gemalte Sünden konzentriere, aber von der Sünde als Riß und Zerrissenheit meiner Existenz eben dadurch ablenke und zugleich den Blick auf den für uns zur Sünde gemachten Christus verstelle. Bei einem bloß moralisierenden Sündenverständnis zu verweilen heißt ja, den Menschen auf sich selbst und seine Fehler zurückzuwerfen, um ihn zu zerknirschen und schlecht zu machen, damit er mit einem schlechten Gewissen noch tiefer in seiner Schuld gefangen wird, wie es bei Spalatin und Melanchthon offenbar der Fall ist. Dagegen heißt „peccatum magnificare“, die Sünde im Licht der Vergebung so groß zu machen, daß ich an ihr nicht mehr verkümmere, sondern wachse zu dem hin, der in der Gemeinschaft der begnadigten Sünder mit mir zusammenwächst und die vergebene Sünde als den Riß in meiner Existenz ansieht, durch den von außen her die Gnade einzuströmen vermag. Weil die bekannte und vergebene Sünde den Menschen offen und durchlässig macht und in diesem Sinne spirituell, kann Luther immer wieder betonen: „Wir müssen starke, kräftige, fröhliche Sünder werden!“

Vorbei an der Sünde und also sündenvergessen von Spiritualität zu reden, erweckt Luthers Verdacht gegenüber den Spiritualisten, die er „Schwärmer“ nannte, sie brauchten den Geist, um ihre eigene Sünde geistlich zu verbrämen und sich selbst geistlich zu überhöhen. „Solches feilet den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nemlich den Teufel, nicht haben, welcher es einen wol lehret“⁷. Spiritualität ohne „den rechten Widersprecher“ ist religiöses Schmieröl, mit dem ich mich gegenüber dem Geheimnis der mich umgebenden Wirklichkeit abdichte, um das mir Unheimliche zu übertünchen, das Erschreckende wegzuschminken und mich mit allen möglichen Blüten zu umgeben, die ich mir rasch aus allen möglichen Religionen gepflückt habe. Das kann, wie z.B. bei Luther im Kloster, Hand in Hand gehen mit geradezu irrsinnigen religiösen Anstrengungen und Meditationstechniken, mit denen ich mir sogar blutige Wunden schlage, um mich selbst von jenem Riß meiner Existenz abzulenken, den Paulus „Sünde“ nennt.

Natürlich ist es auch möglich, sich das jeweils erfolgreichste Gemeindekonzept aus den USA zu besorgen, es mit Marketing-Methoden zu kombinie-

6 WA Br 10, 638-641 ebd. 640.

7 WA TR 1, 147, 10f.

8 H. J. Abromeit, u.a.(Hg.), Spirituelles Gemeindemanagement. Chancen-Strategien-Beispiele, Göttingen 2001.

ren und dann mit Hilfe der von Bohrens Predigtlehre gelernten „theonomen Reziprozität“ als spirituell auszugeben. Was dabei herauskommt, nennen Jürgen Abromeit und Michael Herbst „spirituelles Gemeindemanagement“⁸. Ich fürchte, daß auch diese Art von Spiritualität bei näherem Hinsehen nur missionarisches Schmieröl ist, das die wirklichen Brüche und Risse der Evangelischen Kirche in Deutschland auf Dauer nur verkleistern und zugleich verschlimmern wird. Das hat gerade Rudolf Bohren deutlich gemacht, wenn er seine späteren Arbeiten unter das Thema „Geist und Gericht“⁹ gestellt hat, um anzuzeigen, daß der Heilige Geist für den Macher-Geist zum Gericht werden muß. Dieses Gericht ist deshalb so heilsam, weil es den Macher-Geist der Methoden aufricht, so daß es nunmehr heilsam gebrochene Methoden werden, die in der Gemeinde Jesu Christi zur Anwendung kommen. Diese Gebrochenheit kommt bei Paulus zum Ausdruck, wenn er dem Aufruf „Schaffet, daß ihr selig werdet“, die merkwürdige Begründung folgen läßt: „Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil. 2,12f). Deshalb kann es für Paulus nur um ein Schaffen „mit Furcht und Zittern“ gehen, und eben dieses „Furcht und Zittern“ meint auch die Gebrochenheit, mit der alle Methoden und Konzepte im Gemeindeaufbau zur Anwendung kommen müssen.

Ich kann diese Gebrochenheit im Konzept des „spirituellen Gemeindemanagement“ nicht erkennen, sondern nur einen Macher-Geist, der „spirituell“ verbrämt und „theonom“ überhöht wird. Wenn meinen eigenen Bemühungen um Gemeindeaufbau in diesem Zusammenhang von Michael Herbst „pneumatologischer Doketismus“ (ebd. 96) vorgeworfen wird, erscheint mir das geradezu als ein Kompliment, denn gegenüber dem Synergismus, wie er im Konzept des „spirituellen Gemeindemanagements“ manifest wird, bin ich in der Tat „doketisch“ in „pneumatologischer“ Reflexion. „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft die Gemeinde Jesu Christi machen oder sie managen kann und mir dafür auch nicht flugs den Heiligen Geist auf die Fahnen schreiben kann“. – Wenn diese ekklesiologische Variante von Luthers Erklärung zum dritten Artikel „pneumatologischer Doketismus“ ist, so lasse ich mir das gern gefallen.

Reformatorsche Spiritualität in der Praxis

Wie könnte es praktisch aussehen, Spiritualität einzuüben, so daß Sündenkenntnis die andere Seite der Christuserkenntnis wird und diese Gleichzeitigkeit von Sünder- und Gerechtheit Gestalt gewinnt? Machen wir es uns zunächst nur an der Wiederentdeckung der Beichte klar, denn wenn an dieser Stelle etwas geschieht, hat das alsbald Auswirkungen auf alle Bereiche des Lebens. Weitere praktische Konkretionen werden in den weiteren Überlegungen dieses Buches folgen.

9 R. Bohren, Geist und Gericht. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie, Neukirchen 1982.

Für Luther wurde die Beichte in der Gleichzeitigkeit von Christus- und Sündenerkenntnis zum Inbegriff des Christseins, das er privat und öffentlich übte und den Menschen ans Herz legte: „So lehren wir nu, wie trefflich, köstlich und tröstlich Ding es ist umb die Beichte ... Darumb wenn ich zur Beichte vermahne, so tue ich nichts anders, denn daß ich vermahne, ein Christen zu sein“¹⁰. Vielleicht muß der belastete Begriff „Beichte“ heute eine Weile lang ruhen, während die Sache selbst unter anderen Namen um so kräftiger wiederentdeckt wird. Ich zitiere aus dem Brief eines niedersächsischen Pfarrers, der folgende Erfahrungen berichtet:

„Bereits seit nahezu dreizehn Jahren stehe ich an zwei Nachmittagen (in der Woche) in der Sakristei unserer Kirche zur Verfügung. Dieses ist inzwischen eine feste Einrichtung geworden und trägt den Titel ‚Wo ich alles sagen kann‘. Ich hatte zunächst mit einem Termin begonnen; auf Grund der großen Nachfrage sind es in der Zwischenzeit zwei Nachmittage geworden. Bisweilen wäre ein dritter Nachmittag denkbar. Die Sakristei unserer Kirche ist verhältnismäßig groß und trägt einen ganz eindeutig sakralen Charakter. Der Zugang ist über einen Seiteneingang der Kirche. In der Regel finden sich zwischen zwei und fünf Menschen ein. Es gibt keine Terminvereinbarungen im Vorfeld. Im Blick auf die jahrelange Erfahrung unterteile ich die Gesprächssuchenden in drei Gruppen:

- a) Sachfragen (Besichtigung der Kirche, Anmeldung einer Kasualie wie Goldene Hochzeit etc., Tauf oder Traugespräch)
- b) Dezidiert theologische Fragestellungen (Die typische Einleitung lautet: ‚Was ich Sie immer einmal fragen wollte?‘)
- c) Seelsorgerliche Gespräche im eigentlichen Sinn.

Die Gruppen a) und b) nehmen ca. 40 % der Zeit in Anspruch; 60 % aller Besucher kommen mit einem seelsorgerlichem Problem – überwiegend handelt es sich um Eheprobleme, Erziehungsfragen und Ähnliches.

Immer wieder wird deutlich, daß den Menschen zum einen die absolute Vertraulichkeit von Bedeutung ist, sowie die Möglichkeit, ohne Anmeldung und ungestört sprechen zu können. Dazu trägt vor allem der sakrale Charakter des Raumes bei. Sollen mehrere Menschen gleichzeitig kommen, warten diese in der Kirche. Nicht selten empfinden sie diese Situation als beruhigend und eindrucksvoll.

Gerade in der dunklen Jahreszeit höre ich häufig, daß die beleuchtete Sakristei ein Moment der Sicherheit und Geborgenheit vermittelt, da man dort ‚einfach so hingehen kann‘. Vielfach entwickeln sich aus den Gesprächen in der Sakristei weitere Besuche in den Häusern. Andere wiederum kommen über eine begrenzte Zeit verhältnismäßig regelmäßig zu mir und gerade im Blick auf eheliche Probleme steht nicht selten das Thema der Schuld

10 Großer Katechismus, BSLK 732.

im Mittelpunkt der Gespräche. Ausnahmslos alle Beichten meiner inzwischen fünfzehnjährigen Amtszeit finden – ganz agendarisch – im Zuge dieser Sakristeigespräche statt. Die Wirkung ist stets aufs Neue verblüffend. Nicht selten treffe ich auf Menschen, die bereits eine therapeutische Karriere hinter sich haben. Selbstverständlich gilt es sehr vorsichtig abzuwägen, welche Situationen weiterer Therapie bedürfen. Offensichtlich vermögen jedoch therapeutische Ansätze das Thema der Schuld nicht angemessen zu erfassen. Die Zusage der Vergebung Gottes ist für viele Menschen ein äußerst einschneidendes Erlebnis.

Die Reichweite dieser Sakristeigespräche geht inzwischen weit über die Gemeinde hinaus. Ohne Krankenschein und ohne Termin in völliger Vertraulichkeit etwas sagen zu können, ist für Menschen wichtig. Selbst Kirchenferne oder Ausgetretene nehmen dieses Angebot wahr.“

Ein Satz dieses erstaunlichen Briefes verdient m.E. besondere Aufmerksamkeit: „Die Zusage der Vergebung Gottes ist für viele Menschen ein äußerst einschneidendes Erlebnis.“ Das hat ja auch der Beichte in der Reformationszeit einen so erstaunlichen Aufschwung gegeben, weil Luther von der Vergebung her die Beichte wieder in Schwung brachte. Dabei heißt Vergebung, einem Menschen seine Schuld so zu geben, daß er an ihr nicht mehr verkümmern muß, sondern zu wachsen beginnt, weil sie ihm im Licht der Vergebung zu einer *felix culpa*, einer glücklichen Schuld wird.

Das ist das Eigentümliche an Jesu Vergebung, daß er die Ehebrecherin über sich hinauswachsen läßt, indem er den anderen, die sie steinigen wollen, ihre Schuld gibt, so daß sie ihre Steine fallen lassen müssen, weil der Satz fällt: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“ (Joh. 8,7). Anschließend traut Jesus dieser Frau zu, daß sich alles in ihrem Leben ändern wird mit dem Gebot: „Geh hin und sündige hinfort nicht mehr“. Darauf käme es in der Seelsorge, in der Beichte und im Gottesdienst an: die Absolution in einer erneuerten Gestalt wieder zu einer Institution der Befreiung zu machen, die dazu hilft, daß die Sünde in einem befreienden Sinne groß gemacht werden kann, weil sie vergeben wird.

Könnte das nicht auch der Abendmahlsfeier wieder die ihr zukommende Würde geben, daß sie durch das allgemeine Sündenbekenntnis und die daraufhin erfolgende Frage an die Gemeinde „Ist dies euer aufrichtiges Bekenntnis und begehrt ihr Vergebung der Sünden um Christi willen, so antwortet ja“ zu einem Mahl gemacht wird, das durch die Absolution zur Gemeinschaft in der Vergebung der Sünden führt? Die Abschaffung der Beichte als Teil der Abendmahlsliturgie sollte das Abendmahl zu einer fröhlichen Gemeinschaftsfeier machen und hat doch auf Dauer eine gewisse Banalität ausgebreitet, als wäre Gemeinschaft schon ein christlicher Wert an sich. Nun fehlt mit der Beichte jede Möglichkeit, mit Leib und Seele hungrig zu werden nach dem, der mich

an Seinem Tisch mit Brot und Wein speisen und trinken und sich darin mir selbst geben will.

Ist nicht die Abschaffung von Beichte und Vergebung auf dem Weg zum Abendmahl Teil jener Entwicklung in der evangelischen Kirche geworden, die zu einer allgemeinen Sündenvergessenheit geführt hat, weil Sünde psychologisiert und damit als etwas Bedrückendes und Unheilvolles angesehen wurde, während es heute mehr denn je darauf ankäme, das „peccatum magnificare“ in Luthers Sinne als eine befreiende Sache gottesdienstlich und seelsorglich wiederzuentdecken, um auf diese Weise auch eine evangelische Gestalt von Spiritualität zurück zu gewinnen?

Von Büchern

Volker Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Band 10), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2002, ISBN 3-374-01990-0, 521 S., € 48.–

Dieses Buch des an der Theologischen Hochschule in Oberursel lehrenden Neutestamentlers ist eine Provokation im wörtlichen Sinne, indem es zu einer Auseinandersetzung um Grundlagen von Theologie und Kirche aufruft und herausfordert. Und dies, das sei gleich am Anfang betont, ist ein wichtiger Dienst, der auch im theologischen Streitgespräch zu leisten ist. Denn weithin befinden wir uns heute kirchlich und theologisch in einer Situation, in der man Grundsatzfragen meistens ausweicht, um dann gegensätzliche Positionen lediglich verbal zu disqualifizieren und personalpolitisch zu verdrängen.

Methodisch folgt der Verfasser der heute weitgehend als selbstverständlich akzeptierten und praktizierten Vorstellung von Theologie als geschichtsbedingter Schriftauslegung im Wandel des historischen und sozialen Kontextes (Interpretamente). Der gesamtkirchliche Konsensus zur Inspiration der Heiligen Schrift, der von der Einsicht ausgeht, daß die Heiligen Schriften durch den Heiligen Geist des dreieinigen Gottes als handelndem Subjekt entstanden sind¹ und durch ihn bewahrt, überliefert und dann auch verstanden werden, ist aufgegeben. In der Konsequenz aber bedeutet das: Aufgehoben wird das „*sola scriptura*“, daß das Wort Gottes der Heiligen Schrift allein Regel und Richtschnur ist². Damit steht der Autor jedoch nicht allein, sondern er folgt dem, was heute in protestantischer Theologie herrschender Konsens ist³. Aufgehoben wird das „*sola fide*“, nach dem allein der Glaube mit dem Vertrauen auf Jesus Christus aus dem Endgericht rettet. Aufgehoben wird zugleich, kaum zu glauben, das „*solo Christo*“, daß es für alle Welt und jeden Menschen eine Rettung aus dem Endgericht nur durch Jesus Christus gibt⁴. Im Kontext von Globalisierung und Pluralismus seien heute andere theologische Konzepte gefordert. Anlaß für eine so tiefgreifende Preisgabe von Grundlagen ist vor allem „*der schwerwiegende Evidenzverlust, den die Botschaft von der Rechtfertigung aufgrund ihres ungeklärten und ungedeckten Anspruchs, in einem allgemeinen*

1 Dazu siehe ausführlich meinen Beitrag: Geist und Buchstabe. In: *Reinhard Slenczka*, Neues und Altes, Neuendettelsau 2000, Bd. 1, 16-53.

2 478 Anm.180.

3 Vgl. dazu meine Besprechung zu dem Berichtsband von der Tagung der „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie“ zu dem Thema „Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt“ in Dresden 1990: *Reinhard Slenczka*, Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt. In: *Ders.*, Neues und Altes, Neuendettelsau 2000, Bd. 3, 249-261.

4 Dazu 441f.

*Sinne Gerechtigkeit zu verwirklichen, erlitten hat*⁵. In diesem zeitgeschichtlichen Axiom, für das es keine andere Begründung gibt als die Behauptung: „Das ist doch heute so...“, liegen Ansatz und Ziel für den hier konsequent verwendeten theologischen Ansatz.

Die Absicht der mit enormem Aufwand durchgeführten Untersuchung zu Luthers Paulus-Verständnis ist daher Destruktion mit dem Ziel einer Rekonstruktion: *„Ein Diskurs, der Luthers Paulinismus mit Paulus selbst neu ins Gespräch bringt, führt notwendig zu einer Destruktion des lutherischen Sinnganzen, eröffnet damit aber zugleich neue Perspektiven für eine Rekonstruktion des Evangeliums, das damit keineswegs verloren geht, sondern neu ins Spiel kommt*“⁶. Die Destruktion wird zweifellos geleistet; die Rekonstruktion hingegen bleibt ein Postulat, und was damit aus dem Evangelium wird, das doch wirklich kein Spiel ist, bleibt unerfindlich. Man muß allen Ernstes fragen: Ist das nicht *„ein anderes Evangelium“* (Gal 1, 8-10)?

Mit den eigenen Worten des Verfassers sei das Gesamtergebnis an den Anfang gestellt. Denn es geht nicht um Einzelheiten exegetischer und historischer Textanalysen, sondern es geht um die Grundlagen des Christusglaubens. Die Entscheidungspunkte sollen im Folgenden herausgestellt werden:

1. Die Aufhebung des „sola scriptura“: *„Eine grundlegende Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, wie sie die Reformation proklamiert hat, ist mithin nicht durchführbar. Die Schrift selbst ist Tradition und ist unabhängig von Tradition nicht zugänglich. Ihre theologische Normativität kann durch die einfache Formel nicht sachgerecht definiert werden*“⁷. Was hier in einer Fußnote klar formuliert wird, durchzieht das ganze Buch und bestimmt dann auch das Verständnis von Theologie. Denn, so heißt es gleich im Vorwort: Theologie *„stellt sich vor allem als eine in ihrem Verlauf offene und in ihren Gestaltungen unausgleichbare Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift dar*“⁸. Es gibt daher auch keine Einheit der Schrift unter dem Subjekt des Dreieinig Gottes, wie sie bei Luther nicht nur theoretisch vorausgesetzt, sondern praktisch angewandt wird. Stattdessen geht es, bezogen auf den Kanon, um eine unterschiedliche „Intertextualität“ in der Verwendung heiliger Schriften⁹, die in individuellen „Theologien“ wie dem hier ständig begegnenden „Paulinismus“, ihren Ausdruck findet. Entsprechend ist die Rede von einer „Kontextualisierung des Evangeliums“¹⁰. Sowohl die Intertextualität wie auch die Kontextualität beziehen sich, wenn man von der lateinischen Wortbedeutung ausgeht, auf das Verwobensein der Schriften innerhalb des Kanons und mit ihrer Umwelt. Es ist nicht zu bestreiten, daß dieses Schriftverständnis heutzutage

5 442.

6 438.

7 478, Anm. 180.

8 5.

9 59f; 477f.

10 178; 324f; 472 u.ö.

herrschende Meinung ist. Die erklärte Absicht für die Aufgabe der Theologie richtet sich darauf, den Inhalt der Heiligen Schrift in den Verstehenshorizont der jeweiligen Zeit interpretierend einzufügen und den Zusammenhang von Kirche und Gesellschaft in volkskirchlichem Rahmen, d. h. in einer Konvergenz von Kirche und Gesellschaft, auszubauen. Das ist keineswegs neu, sondern eine weit verbreitete Auffassung. Allerdings, ob man sich das eingesteht oder nicht, hat dies zur Folge, daß die Heilige Schrift verändert und ergänzt wird. Von der Heiligen Schrift als ausreichender (*sufficiencia*) und durch nichts zu ergänzender vollständiger (*perfectio*) Grundlage für die Erkenntnis von Gottes Wesen und Willen kann nicht mehr die Rede sein. Für ihre Helligkeit und Klarheit aus der neuschaffenden Wirkung des Heiligen Geistes (*claritas*) (2 Kor 4, 6) muß der Theologe interpretierend erst sorgen. Damit tritt freilich bei der Wirkung der Heiligen Schrift die Autorität des akademischen Theologen (ähnlich wie in der römisch-katholischen Kirche die Autorität des päpstlichen Lehramtes) an die Stelle der Autorität, die die Heilige Schrift selbst hat und ausübt – selbst dort, wo sie falsch ausgelegt wird.

2. Ein weiteres Kennzeichen dieses vom Autor und vielen anderen vertretenen Ansatzes besteht darin, daß der dreieinige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, nicht mehr handelndes Subjekt in seinem Wort ist, sondern er ist Objekt von subjektiv geprägten und daher wandelbaren Vorstellungen. Schon sprachlich fällt auf, wie häufig von „Bildern“ die Rede ist: „Paulusbild“, „Lutherbild“, „Menschenbild“, „Kirchenbild“, ja, trotz des Bilderverbots erscheint hier wie in vielen anderen theologischen Veröffentlichungen unserer Zeit die Wendung „Gottesbild“¹¹. „Bild“ in dieser Verwendung meint eine Darstellung im Sinne einer Projektion von Bewußtseinsinhalten. Dazu ist zu erinnern an Ludwig Feuerbachs Verständnis der christlichen Dogmen als „erfüllten Herzenswünschen“ ebenso wie auch an Ernst Troeltschs Auffassung von den Glaubensinhalten als „sozialpsychologischem Regulativ“ oder auch an die „Archetypen“, d.h. „seelendramatischen Vorgänge“ bei Carl Gustav Jung. Dies ist symptomatisch dafür, daß die Externität und das personale Gegenüber von Gott und Mensch völlig in dem subjektiven Bewußtsein aufgehen, wofür Schleiermacher ein Vorbild sein mag¹². Man kann diese Position als Mystik oder als Gnosis bezeichnen. Wichtiger sind jedoch die Folgen, die sich zwangsläufig ergeben: Das *Gebet* als Anrede Gottes wird zum Selbstgespräch; der *Glaubensgehorsam* unter der Anrede Gottes in seinem Wort wechselt zum interpretierenden Verstehensprozeß, bei dem es dann nicht mehr um Vertrauen und Gehorsam geht, sondern um Zustimmung oder Ablehnung nach demoskopischen Gesichtspunkten¹³.

11 423.

12 439.

13 Aber auch dies ist bei diesem verbreiteten Ansatz zu beachten, selbst wenn vom Verf. dieses Thema nicht berührt wird: Wenn nach diesem Schriftverständnis die *Einsetzungsworte für Taufe und Abendmahl* nicht mehr als Herrenworte, sondern als „Gemeindebildung“ verstanden werden, wird das wirkende Wort des Herrn in Verheißung und Geheiß und damit auch die

Mit allem Ernst ist aber auch dies bedenken: Das Bilderverbot Gottes, in Luthers Katechismen mit dem ersten Gebot verbunden, zielt auf den Gegensatz von *Gottesbild* und *Gottes Wort*: „Seine Worte hörtet ihr; aber ihr saht keine Gestalt, nur eine Stimme war da... So hütet euch nun wohl, daß ihr euch nicht versündigt und euch irgendein Bildnis macht...“ (Dtn 4, 12. 15.16). Nicht ohne Grund ist dieses Gebot im Dekalog (Ex 20, 4-6; Dtn 5, 8-10) am ausführlichsten entfaltet und mit einer Strafandrohung und einer Segensverheißung verbunden. Die Gemeinschaft Gottes mit seinem erwählten Volk besteht im gehörten und geschriebenen Wort, nicht im Bild des Geschaffenen, und das ist heilsentscheidend für Zeit und Ewigkeit¹⁴.

Ferner gehört dazu, daß Wesen und Wirkung des Wortes Gottes in „*Gesetz und Evangelium*“ sowie „*Geist und Buchstabe*“ lediglich als theologische „Formeln“ verstanden werden¹⁵, nicht jedoch im Sinne der Wirkung des Wortes Gottes in Gericht und Gnade, in Verstehen und Verstockung. So heißt es dann, daß die „*Formel, Gesetz und Evangelium*“ als solche im ganzen Neuen Testament nicht begegnet¹⁶. Doch die Sache, um die es dabei im Alten wie im Neuen Testament geht, man vergleiche allein 2 Kor 3!, wird überhaupt nicht verstanden. Zwar wird auf die Kontroverse zwischen Luther und Erasmus eingegangen¹⁷, doch die entscheidende Differenz zwischen den beiden im Schriftverständnis und in der Bestimmung von äußerer und innerer Helligkeit (*claritas externa / interna*) sowie innerer und äußerer Dunkelheit (*obscuritas interna / externa scripturae*) der Schrift¹⁸, die auf das Heilsgeschehen durch das Wort Gottes bezogen ist (vgl. 2 Kor 4, 6), wird nicht einmal berührt, obwohl beiden in ihrem Streit deutlich war, daß für Erasmus die Heilige Schrift eine „*philosophia christiana*“ zur rechten Lebensführung ist, während es für Luther um das Heilshandeln Gottes in seinem Wort geht. Nur so wird die verletzende Schärfe verständlich, mit der Luther Erasmus geradezu als Atheisten bezeichnet¹⁹, weil für ihn Gott eben nicht handelndes Subjekt ist, sondern ein toter Begriff, wie ihn Aristoteles malt. Bei Luther ist vorausgesetzt: Der Mensch, dem Gott in seinem Wort begegnet, ist zuerst immer der Sünder:

Wirkung und Gabe der Sakramente aufgehoben. Die Folgen zeigen sich an dem verbreiteten Zerfall der Sakramentsverwaltung und der Umwandlung von Taufe und Abendmahl zum „event“ oder „happening“. An die Stelle der Gemeinschaft mit dem lebendigen dreieinigen Gott tritt das Gemeinschaftserlebnis unter Menschen.

14 Zu bedenken ist, was Luther dazu in der Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus schreibt. „Darümb lasse es ihm ein iglicher ernstlich zu Herzen gehen, daß man's nicht achte, als habe es ein Mensch geredet. Denn es gilt Dir entweder ewigen Segen, Glück und Seligkeit oder ewigen Zorn, Unglück und Herzleid. Was willst Du mehr haben oder begehren, denn dass er dir freundlich verheißet, er wolle Dein sein mit allem Guten, Dich schützen und helfen in allen Nöten. Es feilet aber leider daran, dass die Welt der keines gläubet noch für Gottes Wort hält...“ BSLK 570, 8-19.

15 vgl. z. B. 51; 254 ff; 429.

16 429.

17 267 ff.

18 WA 18, 609, 4-14.

19 WA 18, 611, 7.

„...ihr unverständiges Herz ist verfinstert“, und deshalb „haben sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit einem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen“ (Röm 1, 21.23). An der Heiligen Schrift als Wort Gottes hängt das ganze Heilsgeschehen, und für den Menschen die Glaubens- und Heilsgewißheit, die durch dieses Wort begründet und vom ihm getragen wird. Daß lutherische Theologen weithin dem Erasmus, nicht aber Luther folgen, ist oft genug, z.B. von Hans-Joachim Iwand, festgestellt worden.

3. Im „Zentrum der Theologie Martin Luthers steht die Rechtfertigungslehre“²⁰, und darauf richten sich die ausführlichen chronologisch-biographisch durchgeführten Quellenanalysen in den Kapiteln 2-5, in denen zum einen das Verhältnis zu Paulus und zum andern die Entwicklung von Luthers Theologie nachgezeichnet wird. Sowohl bei Paulus wie bei Luther wird auf die jeweilige und unterschiedliche Lebensgeschichte abgehoben, durch die ihre Theologie geprägt sei. Wie bereits die Bezeichnung „Rechtfertigungslehre“ zeigt, geht es um ein im Grunde psychologisch bedingtes „Interpretament“ und daher um ein subjektives theologisches Konzept – sei es von Paulus oder sei es von Luther. Um es mit einem Beispiel für viele andere zu belegen: „Der Begriff Gottesgerechtigkeit, den Paulus aus der Schrift aufnimmt und zu einer Neuinterpretation biblischer Texte aus der neuen hermeneutischen Perspektive des Christusevangeliums nutzt, eröffnet ihm mithin Möglichkeiten, sowohl seine jüdische als auch seine christliche Identität in ihrem Miteinander zu bestimmen und zugleich weder die Identität der Heidenchristen in die jüdische Identität einzubinden noch das Judesein der Judenchristen aufzulösen“²¹. Mit anderen Worten bedeutet dies: Theologie als Kirchenpolitik.

Das Ergebnis dieser Analysen ist eine, um die oben zitierte eigene Wendung des Autors aufzunehmen, durchgehende „Destruction“. Es wird nicht nur gezeigt, wieso Luther Paulus aus seiner eigenen Erfahrung neu interpretiert, sondern daß er Paulus und damit auch die Schrift falsch interpretiert. Das betrifft zentrale Stücke der Rechtfertigung, und dazu wird festgestellt: „Luthers Paulusinterpretation hat bereits in ihrem Grundansatz die strenge Bindung an Terminologie und Wortlaut des paulinischen Textes aufgegeben. Denn die für Luthers Verständnis grundlegende Formel ‚simul iustus et peccator‘ ist sprachlich aus Römer 7 nicht ableitbar und damit, da ein anderer biblischer Grundtext gar nicht zu finden ist, überhaupt nicht biblisch vorgegeben. Paulus bezeichnet die Christen, die in Christus gerechtfertigt sind (*δικαιωθέντες*, Röm 5, 1.9), weder als (*δίκαιοι*) noch als Sünder (*ἁμαρτωλοί*). Ja, er sagt nicht einmal, dass sie auch als Gerechte doch noch hin und wieder sündigen (*ἁμαρτάνω*). Die Formel ‚simul iustus et peccator‘ hat Luther in Weiterentwicklung einer Definition Augustins selbst geprägt und damit seinem eigenen theologischen Denken einen prägnanten sprachlichen Ausdruck verliehen“²². Man reibt sich

20 23.

21 197.

22 221 f.

verwundert die Augen und fragt, warum ein Exeget des Neuen Testaments übersieht, was die Bezeichnung „Heilige“ als Anrede für die Gemeinde und für den Christenstand bedeutet, und zwar gerade angesichts des Widerspruchs zwischen dem, wie ein Christ handelt und was er durch die Taufe mit der Gabe des Geistes ist (vgl. u. a. Röm 6; 1 Kor 6, 9-11; Gal 5-6; 1 Joh 1). Ist das tägliche Gebet der fünften Bitte des Vaterunsers theologisch irrelevant?

In ähnlicher Weise ist nach dem Textbefund unverständlich, wenn Verf. behauptet, daß bei Paulus sich das Gesetz nur auf die Juden beziehe, „*Luther dagegen weitet die Geltung des Gesetzes auf alle Menschen aus. Von Röm 2, 9 her, wo allein das Tun von Juden und Heiden ungeachtet seiner etwaigen Normvorgaben qualifiziert wird, interpretiert Luther den Kreis der unter dem Anspruch des Gesetzes Stehenden in Röm 3, 1 als ‚alle Menschenkinder, alle, die unter dem Gesetz sind, d.h. Heiden wie Juden. ... Dadurch wird das Gesetz zur Norm, an der sich die Frage der Gerechtigkeit entscheidet.‘*“ Das Urteil lautet: „... von Luther grundlegend fehlinterpretiert“²³. Das durchgehende biblische Zeugnis vom Gericht Gottes über Lebende und Tote nach dem Maßstab der Gebote Gottes (vgl. z.B. Röm 2, 16; Eph 2; Apg 17, 30f; 1 und 2 Petr) wird nicht zur Kenntnis genommen. Vom Evangelium als der frohen Botschaft von der Rettung aus dem Endgericht durch den Glauben an Jesus Christus bleibt dann freilich nichts mehr übrig.

Immer wieder ist festzustellen, daß der Verf. sich an einzelnen Vokabeln orientiert, jedoch die Sache, um die es geht, bekommt er allein schon vom biblischen Text her nicht in den Blick. So liest man zu Luthers Verständnis von Röm 3, 25 „*Vielmehr zeigt sich hier ein grundlegendes hermeneutisches wie theologisches Problem. Denn die Wendung ‚Sünde vergeben‘ ist überhaupt nicht paulinisch...*“ (25). Oder es heißt zu „*Luthers hermeneutischer Grundentscheidung*“: „*Luther erklärt den seelsorglichen Zuspruch an die angefochtenen Gewissen geradezu zum Anliegen des Paulus, obwohl der Begriff $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ – wie gesagt – im Galaterbrief gar nicht begegnet...*“ (301). Wenn man nicht beachtet, daß, wie schon Röm 2, 15, dazu Gal 4, 6, zeigt, bereits vom Alten Testament her $\sigma\upsilon\upsilon\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ und $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha$ synonym sind, kann man den gemeinten Sachverhalt überhaupt nicht verstehen, sondern nur verzerren.

Es ist nicht nur unverständlich, sondern ärgerlich, wenn man sieht, wie ein bestimmtes dogmatisches Konzept mit einer auf bloße Vokabeln ausgerichteten Schriftauslegung schließlich dazu führt, die Grundlagen nicht nur reformatorischer Theologie, sondern der Verkündigung und des Glaubens aufzuheben. Luther sagt von der Auslegung: „*Die Sachen, um die es geht, sind die Lehrmeister. Wer jedoch diese Sachen nicht versteht, kann aus den Wörtern keinen Sinn herausholen...*“²⁴ Unter diesen „Sachen“ / „res“ ist nach Augustin das Handeln des dreieinigen Gottes zu verstehen, wie es sich im Wort Gottes wirksam offenbart.

23 278f.

24 „De interpretatione. Res sunt praeceptores. Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere. Quare Munsterus (der berühmte Hebraist und Kosmograph 1489-1552) saepe errat,

Rechtfertigung ist die Rettung des Sünders aus dem über alle Welt und jeden Menschen, über Lebende und Tote ergehenden Endgericht allein durch den Glauben an Jesus Christus. Dies ist jedoch nicht ein subjektives und zeitbedingtes Interpretament, sondern das geschieht in der Verkündigung von Gesetz und Evangelium mit Erkenntnis, Bekenntnis und Vergebung der Sünde sowie im Empfang von Taufe und Abendmahl. Davon und mithin von dem, was die Kirche überhaupt erst zur Kirche macht, ist an keiner Stelle die Rede. Dieser Zusammenhang wird nicht mehr gesehen und deshalb konsequenterweise auch nicht mehr verstanden. Ohne dies kann freilich dann auch nicht mehr verstanden werden, was Rechtfertigung ist und was dadurch geschieht.

4. Die Konsequenzen aus der theologischen „Destruktion“ werden in zwei weiteren Kapiteln gezogen, auf die hier jedoch nur kurz hingewiesen werden soll, da sie weder systematisch noch exegetisch neue oder andere Einsichten enthalten. Dies betrifft zum einen den „*Paulinismus in der bekenntnismäßigen Ausprägung der lutherischen Rechtfertigungslehre*“ (Kap 6). Das Ergebnis mündet in die Forderung, die Bekenntnisschriften als „*Normen nicht in einer absoluten Gültigkeit, sondern als literarische Quellen in ihrer jeweiligen Kontextualität*“ wahrzunehmen. Die Zuordnung von ‚*norma normans*‘ und ‚*norma normata*‘ wird in diesem Zusammenhang mit der Feststellung aufgehoben: „*Denn der bloße Normbegriff als solcher begründet kein kritisches Potential. Die normierende Norm wäre selbst ja infrage gestellt, wenn die normierte Norm ihr nicht entspräche...*“²⁵. Im Klartext kann dies nur heißen: Nicht die Schrift ist Norm und Richter über jede Lehre, sondern die jeweilige Situation, der Kontext und mithin das, was einzelne Theologen behaupten, wissen oder vielleicht auch einfach nicht wissen. Um es deutlich zu sagen: Die Norm wird durch die jeweiligen herrschenden theologischen Moden sowie politischen Forderungen und Programme ersetzt.

Mit dem 7. Kapitel schließt sich der Kreis der Untersuchung: „*Paulus, Luther und die Moderne / Postmoderne*“. Dieser Abschnitt enthält in aller Kürze die dogmatischen Voraussetzungen und Konsequenzen, von denen dieses ganze Konzept bestimmt ist, nämlich die Ausrichtung der Theologie an Axiomen geschichtlicher Entwicklung von Paulus bis zur unmittelbaren Gegenwart. Dazu gehören folgende Axiome:

a) Der Antijudaismus: „*Paulus hat so faktisch die Weichen nicht nur dazu gestellt, dass das Christentum zu einer eigenen Religion wurde, sondern dass es diese Eigenständigkeit in erheblichem Maße auch in negativer Abgrenzung gegenüber dem Judentum suchte und die Offenbarung Gottes gegenüber Israel als sein eigenes Erbe reklamierte*“²⁶.

quia res non intelligit. Ego plures locos explicavi per cognitionem rerum quam reliqua cognitione grammatices. Si iureconsulti non intelligerent res, verba nemo intelligeret. Quare studium rerum, das thuts.“ Tischrede 5246. WA Tr; 5, 26, 11-16.

25 411.

26 418.

b) Das „Evidenzdefizit“, das aus einer Veränderung der sozialen Verhältnisse erwächst: Die sich bei Paulus und für die weitere Entwicklung, beginnend mit der Parusieverzögerung, ergebenden Notwendigkeiten in der Anpassung an die sozialen und politischen Verhältnisse²⁷, und dazu heißt es: „Diese Strategien zur Kompensation des christlichen Evidenzdefizits, das durch die gesellschaftliche Grundentscheidung vorprogrammiert war, hatten zur Folge, dass sich das Glaubensverständnis, das Christen- und Kirchenbild und sogar das Gottesbild erheblich veränderten“²⁸. Die ganze Aufgabe der Theologie besteht demnach darin, den christlichen Glauben den herrschenden Ideologien anzupassen.

c) Für die Moderne schließlich geht es um die Bewältigung von *Globalisierung und Pluralismus*: „Eine der Tradition Luthers und zugleich diesem neuzeitlichen Ansatz verpflichtete Theologie gerät heute aufgrund der Globalisierung des Lebens und der daraus erwachsenden Intensität der Begegnung mit Menschen anderer Religionen und Kulturen in noch viel bedrängenderem Maße diesen Menschen gegenüber in Schwierigkeiten, als Luther sie in seinem gesellschaftlichen Raum in Kauf nehmen musste“²⁹. „Daraus ergibt sich das tiefgreifende Problem, dass ich mit diesem meinem eigenen Bekenntnis zugleich über andere Menschen verfüge und sie von vornherein für mein eigenes Menschenverständnis vereinnahme. Wie kann ich dann aber andere, nicht an Christus glaubende Mitmenschen noch in mitmenschlicher Solidarität unter voller Achtung ihrer menschlichen Personalität ansprechen? Erkläre ich sie nicht mir gegenüber in ihrem Menschsein als defizitär? ... Wird nicht Gottes Urteil über die Menschen zu einem Urteil von Menschen übereinander?“³⁰. Der Pluralismus in der Umwelt des Alten wie des Neuen Testaments wird übersehen. Stattdessen wird für die heutige Situation Verzicht auf Mission gefordert und die Unterscheidung zwischen wahrem Gott und falschen Göttern abgelehnt. Wenn die Propheten und Apostel diesem theologischen Programm gefolgt wären, hätten wir heute nur kanaanaäische Naturreligion und römischen Staatskult. Denn das befriedigt menschliche Bedürfnisse und politische Notwendigkeiten.

Im Blick auf die inner- und zwischenkirchlichen Gespräche zum Thema Rechtfertigung mündet schließlich alles in der Bewältigung der „Aufgabe einer Kontextualisierung in der heutigen Welt“³¹. Noch einmal sei aus den Argumenten zitiert: „Eng damit verbunden ist der schwerwiegende Evidenzverlust, den die Botschaft von der Rechtfertigung aufgrund ihres ungeklärten und ungedeckten Anspruchs, in einem allgemeinen Sinne Gerechtigkeit zu verwirkli-

27 419f.

28 423.

29 440.

30 441f.

31 472.

chen, erlitten hat“³² – „*Folgeschwere humane Verirrungen des Judenhasses und der Verachtung von Angehörigen anderer Religionen oder atheistischer Richtungen hatten und haben im Raum einer von lutherischen Glaubensüberzeugungen geprägten Mentalität ihr Begründungsfundament letztlich in einer ideologisierten Verchristlichung der allgemeinen Anthropologie. Diese kann sich zwar auf Luther berufen, sie beruft sich aber zu Unrecht auf Paulus. Luthers Sicht muss sich von Paulus kritisch hinterfragen lassen.*“³³ Aufgabe des Gesprächs über die Rechtfertigung ist daher nicht die Entscheidung über rechte und falsche Lehre sowie kirchliche Praxis in der Verwaltung von Wort und Sakrament, sondern vielmehr die Anpassung an den sozialen und politischen Kontext der Zeit, kurz: „*mimetische Struktur der Inszenierung von Theologie*“³⁴, nicht um Menschen zu retten, sondern um ihre Zustimmung zu gewinnen.

Dieses Buch, und das sei zum Schluß der gewiß radikalen, also an die Wurzel gehenden Kritik noch einmal betont, leistet einen wichtigen Dienst. Es zeigt, symptomatisch für weit verbreitete Lehrmeinungen, was dabei herauskommt, wenn die Heilige Schrift nicht mehr als Wort des dreieinigen Gottes verstanden und anerkannt wird: An die Stelle Gottes, der seinen Sohn für die Rettung der Welt von Sünde, Teufel und Tod gegeben hat und der durch seinen Geist in Wort und Sakrament richtend und rettend wirkt, tritt der Theologe mit dem Anspruch, zu sagen und zu tun, was der Erhaltung der Welt und dem Wohlbefinden des Menschen in dieser Zeit dient. Was aber wird aus der vom Wort Gottes getragenen Heilsgewißheit, die nicht nur für das Leben in dieser Zeit, sondern für die Ewigkeit gilt. Dies betont Luther in seiner Auseinandersetzung mit Heinrich Bullinger und den Schwärmern, die Geist und Buchstaben, Göttliches und Menschliches in der Schrift voneinander trennen wollen³⁵: „*Bester Gott, welchen Trost kann ein schwaches Gewissen von einem Pfarrer empfangen, wenn es nicht glaubt, dass diese Worte der Trost Gottes selbst sind, sein Wort, seine Lehre. Daher folgern wir ganz einfach: Gott wirkt durch sein Wort oder überhaupt nichts....*“ Damit sollte deutlich sein: Es geht hier nicht um theologische Meinungen und Richtungen, sondern um das, was heilsentscheidend ist. Darum muß man ringen, gerade auch im brüderlichen Streit unter dem gemeinsamen Auftrag unseres Herrn (Gal 2,11ff).

Reinhard Slenczka

32 442.

33 471.

34 480.

35 „Optime Deus, quam consolationem potest a praedicatore recipere infirma conscientia, nisi credat haec ipsa verba consolationem esse Dei, verbum Dei, sententiam Dei. Ergo simpliciter concludimus: Deus operatur per verbum aut nihil...“. Tischrede 3868, WA Tr 3, 671, 21-24.

Oliver K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform. Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung Band 20, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, ISBN 3-447-04404-7, 432 S., 72 Abb., € 99.–

Im Februar 1991 wurde dem Rezensenten das Privileg zuteil, anlässlich eines theologischen Tages der „Gesellschaft für innere und äußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche“ in Neuendettelsau einen „Werkstattbericht“ des amerikanischen Lutheraners Olson über seine Flacius-Forschungen mitzerleben. Die damals ausgeteilten Abbildungen des Interimsdrachens¹ auf Pamphleten und Gegenständen des täglichen Bedarfs kann man nun wiederentdecken. Schon diese anschaulichen Realien zeigen eindrücklich, wie die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen nach Luthers Tod die Menschen in den lutherischen Territorien existentiell betrafen. Olsons Buch ist glänzend in fast jeder Hinsicht! Das beginnt schon beim Buchformat, beim hochwertigen Papier und dem festen, farbigen Umschlag, den ebenfalls der Interimsdrache schmückt. Ein großformatiges Portrait des Matthias Flacius aus der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, an der Olson beste Voraussetzungen für seine Forschungen vorfinden konnte und die zudem als Herausgeber dieses schönen Buches fungiert, begrüßt den Leser gleich zu Beginn. Die 72 Abbildungen, einschließlich einiger Karten, machen das Buch nebenbei zu einem sehenswerten Bildband. Die Anmerkungen sind jeweils am Seitenrand abgedruckt, so daß sich das Buch sehr gut lesen läßt. Einziger Wermutstropfen sind die zahlreichen Druckfehler – zum Teil auch bei Städtenamen u.ä. –, viele Wortdoppelungen, die ein sorgfältiger (des Englischen und des Deutschen mächtiger) Lektor hätte vermeiden können. Die *Confessio Virtembergica* von 1551 stammt von Brenz und nicht von Bucer wie Olson versehentlich schreibt (S. 204). Die Bibliographie von 83 Seiten umfaßt Flacius' gedruckte Werke, zahlreiche Quellentexte aus dem 16. Jahrhundert sowie die Sekundärliteratur. Einen Index gibt es für die Personennamen.

Olson erläutert den Untertitel seines Buches „The Survival of Luther's Reform“ in der Einleitung, indem er die Gefahrensituation skizziert, die sich für die lutherische Kirche mit dem Sieg Kaiser Karls V. im Jahr 1547 über den Schmalkaldischen Bund ergab. Nach der kaiserlichen Ankündigung, er wolle die Deutschen jetzt „Spanisch lehren“, schienen die lutherischen Territorien der Gegenreformation schutzlos ausgeliefert. Das Ende der Reformation in

1 Zum Interimsdrachen vgl. *Olson*, S. 176. Es handelte sich dabei um die Karikatur eines dreiköpfigen Drachens, mit der man zunächst Streitschriften schmückte. Der Engelskopf stand für die scheinbare Unschuld; der zweite Kopf stand für den Papst, der das Ziel der Unterwerfung der Lutheraner verfolgte; der Türkenkopf schließlich wies darauf hin, daß die Wiederaufrichtung der Gesetzesreligion letztlich zum Abfall vom Evangelium würde führen müssen. Weitere Attribute des Drachens weisen auf die Vermischung der beiden Reiche (Staat und Kirche).

Deutschland drohte. Daß es dann doch anders kam, ist der (kirchen-)politischen Abwendung vom Kaiser durch den opportunistischen Kurfürsten Moritz von Sachsen zu verdanken, die freilich nach Olson durch das unermüdliche Wirken des Flacius überhaupt erst erzwungen wurde. So stimmt der Autor dem Urteil Kaweraus zu, es sei Flacius zu verdanken, daß Luthers Werk gerettet wurde. Olson versteht das kirchlich-theologische Wirken Flacius' vornehmlich als Kampf für die Freiheit der Kirche von staatlicher Bevormundung. Flacius und seine Freunde waren es, die erstmals eine, dann im Magdeburger Bekenntnis 1550 niedergeschriebene, lutherische Lehre vom Widerstand gegen den Staat vorlegten, die nicht nur vorbildlich für weitere Entwicklungen in anderen europäischen Ländern wurde, sondern auch dazu beigetragen haben mag, daß man insbesondere in den im 19. Jahrhundert um die Freiheit vom Staat ringenden lutherischen Freikirchen sich auf den Kampf der Flacianer gegen das Interim besinnen konnte. Olson weist auf diese Verbindung ausdrücklich hin (S. 153).

Es gibt kaum einen Theologen aus dem 16. Jahrhundert, dessen Name so ressentimentgeladen ist wie Flacius, der aufgrund seiner kroatischen Herkunft den Beinamen *Illyricus* trug. Schon die Tatsache, daß er kein Deutscher war, setzte ihn in den späteren theologischen Auseinandersetzungen mit den Wittenbergern um Melanchthon heftigem Spott aus. Auch war Flacius zeitlebens kein ordiniert Pfarrer. Olson betont mit Max Tratz die Prägung des *Illyricus* durch seine Heimat und die dortigen Umstände. Albona (heute Labin, Kroatien), die Heimatstadt auf der istrischen Halbinsel, gehörte damals zu Venedig. Dort empfing Flacius seine profunde humanistische Bildung, kam er in Kontakt mit lutherischem Gedankengut. Durch seine auch später aufrechterhaltenen lebenslangen Kontakte in die Heimat litt er – auch aufgrund des Verlusts seines wichtigsten Lehrers und von Verwandten – massiv und unmittelbar unter den grausamen und blutigen Begleiterscheinungen der „Gegenreformation“ und der Inquisition. Schon aufgrund dieser Erfahrungen, aber auch aufgrund seiner schweren Anfechtungen, in denen er den Trost der lutherischen Rechtfertigungsverkündigung für sich entdecken durfte, war er gegenüber jedem kontrovers theologischen Scheinkompromiß immun, so daß er später das Leipziger Interim kompromißlos ablehnte und dadurch in einen bis zum Lebensende andauernden Konflikt mit seinem ehemaligen Lehrer Melanchthon hineingeriet.

Olson gliedert die Biographie nach den Lebensstationen des Kroaten. Der hier vorliegende Band reicht von der Kindheit und Jugendzeit in Venedig über die Wittenberger Jahre, in denen Flacius vom Schüler Melanchthons zu seinem Gegenspieler wurde, die überaus fruchtbare Magdeburger Zeit, in der es zu einer beglückenden Teamarbeit mehrerer Theologen kam (die herausragenden waren neben Flacius: Erasmus Alber, Nikolaus Gallus, Nikolaus von Amsdorf), die man später dann als „Gnesiolutheraner“ zu bezeichnen pflegte, bis hin zur Professur in Jena, dem universitären gnesiolutherischen Gegenpol im ernstlichen Sachsen gegenüber der von Melanchthon geprägten Universität Wit-

tenberg im albertinischen Sachsen. Die letzten Stationen seines rastlosen Lebens, in denen Flacius zunehmend in die Mühlen der Kirchenpolitik geriet, Regensburg, Antwerpen, Straßburg und Frankfurt am Main, bieten ausreichend Material für einen zweiten Band, den Olson in der Einleitung ankündigt. Es ist sehr zu wünschen, daß der Autor diese enorme Leistung zum Abschluß wird erbringen können.

Es ist hier nicht der Raum, das Buch ausführlich zu referieren. Zu wechselläufig ist das Leben des Illyricus. Olson gelingt es gleichermaßen, dessen atemberaubenden Lebensweg nachzuzeichnen und immer wieder an zentralen Stellen thematisch in die Tiefe zu gehen. Es gibt kaum ein theologisches Thema, zu dem Flacius sich nicht geäußert hätte, so daß man in diesem Teilband schon eine kleine theologische Enzyklopädie in nuce vorliegen hat. Denn Flacius war gerade nicht nur der Dogmatiker und Streittheologe, als der er bis heute verschrien ist, sondern zuerst einmal – so seine Professuren in Wittenberg und Jena – Schrifttheologe. Freilich zeichnet es Flacius gerade aus, daß er die Schriftauslegung und die in der Schrift begründete Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Irrlehren nicht als Alternativen sah. So war gerade er es, der sich besonders dezidiert mit dem Enthusiasmus eines Schwenckfeld auseinandersetzte und dessen Loslösung des Geistwirkens in der Kirche vom Buchstaben der Schrift und von den Gnadenmitteln kompromißlos bekämpfte. Für Flacius war der geistliche Angriff der Schwärmer auf die Reformation nicht weniger gefährlich als der kirchenpolitische Angriff durch das Interim. Er war es, der auch in diesem Punkt das Erbe Luthers am Leben erhielt, für den ein nicht an die Schrift und die Sakramente gebundenes Gottesverhältnis die Wurzel aller Häresie darstellte.

Darüber hinaus zeichnete Flacius sich durch liturgie- und kirchengeschichtliche Studien aus. Seine Sammelleidenschaft alter Bücher, die durch seine Kontakte nach ganz Europa florierte, kam ihm dabei zupaf. Seine liturgiegeschichtlichen Forschungen dienten ihm insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem römischen Meßkanon, der durch das Interim auch in lutherischen Landen wieder Einzug halten sollte. Die Herausgabe der „Magdeburger Centurien“, der ersten kritischen – auf intensivem Quellenstudium beruhenden – Kirchengeschichte, war eine von ihm initiierte Mannschaftsleistung. Schon zuvor sammelte Flacius eifrig „Zeugen der Wahrheit“ in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, um so den katholischen Charakter der Reformation aufzuweisen. Mit seinen Studien zur Geschichte der Hussiten und einer ersten Edition hussitischer Schriften verfolgte Flacius das Ziel, durch die Einsicht in die Gründe, die zum Scheitern der hussitischen Bewegung geführt hatten, die Lutheraner vor einer Wiederholung dieser Fehler zu bewahren. Auch die Erforschung der Geschichte der Waldenser war eines seiner Interessengebiete. Darüber hinaus geht Olson ausführlich auf Flacius' literaturgeschichtliche Leistungen ein. Seine Sammelleidenschaft und unermüdete Herausgebertätigkeit alter Literatur hatten eine gesamteuropäische Wirkungsgeschichte zur Fol-

ge. Um die englische, deutsche und italienische Literaturgeschichte hat er sich so verdient gemacht. Zahlreiche mittelalterliche Schriften wären in Vergessenheit geraten, hätte Flacius sie nicht durch Neudrucke der Nachwelt überliefert.

Mit diesem Buch liegt seit den zwei Flaciusbänden Wilhelm Pregers nach fast 150 Jahren erstmals wieder eine profunde Flaciusbiographie vor, die sich auf dem neuesten Stand der Forschung bewegt. Daß dieses Buch – in Deutschland – in englischer Sprache erschienen ist, mag man bedauern. Doch ist dieser Sachverhalt möglicherweise auch ein Symptom dafür, wie fremd der Kroat bis heute der deutschen Kirchlichkeit und auch dem deutschen Luthertum geblieben ist. Selbst dort, wo man den Anspruch erhebt, das „gnesiolutherische“ Erbe bewahren zu wollen, kann und will man bisweilen mit der Auseinandersetzung um berechnete dogmatische Anfragen an theologische Irrwege nichts mehr zu tun haben. Das betrifft gerade heute wieder zentrale Fragen, um die es auch schon Flacius ging, wie die Reinerhaltung der Rechtfertigungsverkündigung und die rechte Lehre und liturgische Praxis des heiligen Abendmahls (Stichwort „eucharistisches Gebet“) angesichts übermächtiger „ökumenischer“ Verlockungen oder schwärmerischer Verfälschungen. Melanchthon, der einem Leser dieses Buches zunehmend unsympathisch wird, da er auf Flacius' ernstgemeinte theologische Anfragen – wenn überhaupt – „ad hominem“ antwortete, hat mit seinen späten Anhängern auch in diesem Punkt den Sieg im deutschen „Protestantismus“ davongetragen. Die Sehnsucht nach der himmlischen Ruhe schon hier auf Erden führt zur Abscheu gegen jeden Streit um die Reinheit des Evangeliums. Dem gegenüber erinnert Flacius die kirchlichen „Würdenträger“ daran, daß das Eintreten für die rechte Lehre unabdingbarer Bestandteil der Ausübung des Schlüsselamtes ist. „Whoever does not exercise the office committed to him to bind the consciences to God's command looses the congregation from obedience, since his action shows that the doctrine preached is not binding in serious situations. Churchly authority is not given once and for all, but consists only in its use. And whoever is unwilling to exercise his office publicly necessarily surrenders his own leadership“ (S. 92f). Flacius bezahlte seine konsequente Haltung nicht nur damit, daß er wie viele seiner Freunde wiederholt seine Anstellung verlor, wenn im jeweiligen Herrscherhaus der kirchenpolitische Wind gedreht hatte, womit er zugleich gezwungen wurde, den Wohnort zu wechseln, sondern auch damit, daß man ihn im Kollegenkreis durch persönliche Diffamierungen (unterstellt wurden u.a. Fanatismus und psychische Schwächen) zu disqualifizieren suchte. Auch letzteres ist eine zeitlos beliebte kirchenpolitische Maßnahme. Berühmtestes Beispiel im Falle des Kroaten ist die im Wittenberger Dunstkreis Melanchthons verfaßte Vogel-sinfonie, ein Spottgedicht auf die Gnesiolutheraner, und die Denunziation des Flacius als Bücherdieb, die Olson überzeugend entkräftet.

Es ist faszinierend, daß die Theologen, die sich die Mühe machen, sich mit dem auseinanderzusetzen, was Flacius wirklich gesagt hat, sich der Wirkung und Ausstrahlung dieses großen Lutheraners nicht entziehen wollen und kön-

nen. So ist nach den jüngeren Arbeiten von Rudolf Keller², Max Tratz³ und Jörg Baur⁴ dieser erste Teilband der Olsonschen Flaciusbiographie ein einstweiliger Höhepunkt der gerade in der heutigen kirchlichen Situation notwendigen Rehabilitation des Theologen, der als Gottes Werkzeug maßgeblich dazu beigetragen hat, daß die lutherische Reformation in Mitteleuropa keine Episode geblieben ist. Die Forderung Olsons, eine Edition der Werke des Matthias Flacius sei überfällig, kann man nur nachdrücklich unterstützen. Auch die Konkordienformel, die dann die Einigung der zerstrittenen Lutheraner brachte und in der Flacius' überspitzte Erbsündenlehre zurecht abgewiesen wurde, die aber gerade in den für Flacius zentralen Fragen der Rechtfertigung und des heiligen Abendmahls die Irrwege der späten Melanchthonschule konsequent abwehrt, ist nur möglich geworden, weil in lutherischen Landen der Widerstand gegen das Interim durch Flacius und seine Mitkämpfer in schwierigster Lage aufrechterhalten worden war.

Armin Wenz

**Hans-Günter Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus – vom Reform-
mer zum Reformator.** Studien zur Biographie, hg. von Volker Gummelt,
(Greifswalder theologische Forschungen; Bd. 4), Peter Lang Verlag,
Frankfurt am Main; Berlin; Bern u.a. 2002, ISBN 3-631-39080-7, 438 S.
€ 49.80

Der langjährige Greifswalder Ordinarius für Kirchengeschichte Hans-Günter Leder hat sich seit vielen Jahren in seiner Forschungsarbeit in ganz besonderer Weise der Gestalt und dem Wirken seines bedeutenden Landsmannes Johannes Bugenhagen zugewandt. Er hatte sich die Erarbeitung einer Biographie zur Aufgabe gestellt. Die zahlreichen Aufsätze, die er im Hinblick auf dieses Ziel vorgelegt hat, zeigten freilich von Mal zu Mal deutlicher das Ausmaß der dazu noch nötigen Vorarbeiten. Zugleich wurde aber auch sichtbar, daß gerade die Form der Einzelstudie im besonderen Maße geeignet erscheint, das vielfältige reformatorische Handeln Bugenhagens in angemessener Weise zu erschließen. Der Greifswalder Privatdozent Volker Gummelt legt darum in diesem Band zwölf Studien Hans-Günter Leders als „Studien zur Biographie“ vor.

Obwohl der vorliegende Band die längst fällige Biographie nicht ersetzen kann, lassen sich Leben und Wirken Bugenhagens anhand der hier zusammengefaßten Aufsätze in den wesentlichen Stationen bis zum Ende der dreißiger Jahre und zum Teil auch noch darüber hinaus, vielfach bis in Einzelheiten hin-

2 Der Schlüssel zur Schrift. Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus (AGTL NF 5), Hannover 1984.

3 Matthias Flacius Illyricus, in: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 22, 1975, S. 9-42.

4 Flacius – Radikale Theologie, in: Ders., Einsicht und Glaube. Aufsätze, Göttingen 1978, S. 173-188.

ein, verfolgen. Um einen Gesamtüberblick zu ermöglichen, ist einleitend das Lebensbild wieder abgedruckt, das Hans-Günter Leder zum 500. Geburtstag des Reformators verfaßt hat.

Vier der insgesamt zwölf Studien dieses Bandes werden zum ersten Mal veröffentlicht. Sie zeigen Bugenhagen an einigen Brennpunkten seines kirchenordnenden Wirkens. Es sind dies:

- die Studie VII: „Quackelprediger haben wir genug gehabt ...“ Bugenhagen in Braunschweig (Mai bis Oktober 1528),

- die Studie VIII: „Sudatum est“. Bugenhagen in Hamburg (Oktober 1528 bis Juni 1529),

- die Studie IX: Wittenberger Alltag. Bugenhagen in Wittenberg (Mai 1532 bis November 1534)

und

- die Studie X: Die reformatorische Ordnung der Kirche im Herzogtum Pommern. Bugenhagen in Pommern (Dezember 1534 bis Ende August 1535)

Zusammen mit den acht weiteren Studien, die in den Jahren 1984 bis 1995 bereits an verschiedenen Orten publiziert wurden, gibt dieses Buch einen durchaus geschlossenen Überblick über die persönliche Entwicklung und das reformatorische Wirken Bugenhagens, wie er in so konzentrierter Form bisher nicht vorliegt. Es vermittelt zugleich einen Eindruck von der intensiven Erforschungsarbeit Hans-Günter Leders, die sich lebenslang dem „Pomeranus“ zuwandte.

Jürgen Diestelmann

Anschriften der Autoren dieses Heftes, soweit sie nicht im Impressum genannt sind.

Pfarrer i.R. Jürgen Diestelmann	Thunstraße 19c 38110 Braunschweig
Pfarrer Dr. theol. Timo Laato	Uotinmäentie 38 29270 Hormisto Finnland
Professor Dr. Christian Möller	Karlstraße 16 69117 Heidelberg
Professor Dr. Reinhard Slenczka	Elizabetes iela 37-5 1010 Riga, Lettland

Lutherische Beiträge

INHALTSVERZEICHNIS DES 8. JAHRGANGS 2003

AUFSÄTZE:

B. R. Salminen:	Die Ethik des pastoralen Dienstes	3
C.P. Arand:	Die Zukunft der Kirchengemeinschaft: Ein konfessioneller Vorschlag	18
K.-H. Kandler:	Menschenleben und Menschenwürde – aus christlicher Sicht	34
B.R. Salminen:	Eine pastorale Sicht ethischer Fragen	71
C. Horwitz:	Die fromme Familie	81
Gert Kelter:	„Und ja nicht daran zweifeln...“ – Vom Trost der Absolution	94
M. Vaahtoranta:	Ist İsa gleich Christus?	139
Won Yong Ji:	Lutherstudien in der ostasiatischen Kulturregion	173
T. Laato:	Römer 7 und das lutherische simul iustus et peccator	212

VÄTERLESUNG:

H. Sasse:	Die Botschaft der Reformation in der Zeitenwende	234
-----------	--	-----

VORSCHAU:

Chr. Möller:	Der heilsame Riß – Impulse reformatorischer Spiritualität	244
--------------	---	-----

DOKUMENTATION:

EKD:	Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis	43
SELK:	Stellungnahme von Bischof Dr. D. Roth	52

UMSCHAU:

T. Junker:	„Welches Bekenntnis braucht die Kirche?“	107
------------	--	-----

BEILAGE in 1/2003:

Lutheranism in America / Luthertum in Amerika

BEIHEFT 5:

- G. Kelter: Gott ist gegenwärtig.
Anregungen für die Feier des lutherischen Gottesdienstes

REZENSIONEN:

J. Junker:	M. Brandt (Hg.), Abglanz des Himmels	56
A. Wenz:	J. Wirsching, Glaube im Widerstreit	57
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Johann Gerhard, Ein und fünfzig gottselige, christliche Andachten oder geistreiche Betrachtungen	61
T. Junker:	J.A. Steiger (Hg.), Johann Gerhard, Erklärung der Historien des Leidens und Sterbens unseres Herrn Jesu Christi ...	62
A. Wenz:	J. Braun, Ehe und Familie am Scheideweg	64
K.-H. Kandler:	K. Hübner, Glaube und Denken	111
T. Junker:	H.-P. Mahlke, Das heilige Abendmahl	116
A. Eisen:	W.v. Meding, Luthers Gesangbuch	123
A. Wenz:	K. Schwarzwäller, Fülle des Lebens	126
W. Höhn:	K. Adam, Die deutsche Bildungsmisere	128
J. Junker:	F.A. Metzsch, Bild und Botschaft	134
J. Junker:	KL-SELK, Wegweisung für das Zusammenleben mit Muslimen	192
H. Brandt:	R. Hempelmann (Hg.), Panorama der neuen Religiosität	193
A. Wenz:	O. Bayer, Vernunft ist Sprache	194
G. Kelter:	H. Mayr (Hg.), Tu dich auf	199
H. Horsch:	P. Butzke, Gemeindeaufbau in Brasilien	201
R. Slenczka:	V. Stolle, Luther und Paulus	253
A. Wenz:	O.K. Olson, Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform	262
J. Diestelmann:	H.-G. Leder, Johannes Bugenhagen Pomeranus	266

Theologische Fach- und Fremdwörter

ad hominem = zur Person hin, personbezogen – **Äonen** = Weltzeitalter, Ewigkeiten – **argumentum e silentio** = Argument durch Nichterwähnung – **articulus cadentis et stantis ecclesiae** = Artikel, mit dem die Kirche fällt und steht – **Anthropologie** = Lehre vom Menschen – **Antiklimax** = Übergang vom stärkeren zum schwächeren Ausdruck, vom wichtigeren zum weniger wichtigen – **Defätismus** = geistig-seelischer Zustand der Mutlosigkeit, Hoffnungslosigkeit, Schwarzmalerei, Resignation – **Dekalog** = die Zehn Gebote – **Description** = Beschreibung (descriptiv = beschreibend) – **Diastase** = Auseinandertreten – **Dichotomie** = Gliederung eines Oberbegriffs in einen darin enthaltenen Begriff und dessen Gegenteil – **Dissens** = Meinungsverschiedenheit – **Ekklesiologie** = Lehre von der Kirche – **empirisch** = erfahrungsgemäß – **epideiktisch** = prahlend, prunkend, pathetisch redend – **Gne-siolutheraner** = „echte Lutheraner“, Selbstbezeichnung treulutherischer Theologen nach Luthers Tod – **Häresie** = Irrlehre – **heterodox** = andersgläubig, falschgläubig – **heuristisch** = Gedankenfortschritt durch Finden neuer Erkenntnisse – **homo in se incurvatus** = der in sich verkrümmte/verschlossene, von der Sünde gefangene Mensch – **in nuce** = „in der Nuß“ d. h. in Kürze, kurz und bündig – **Konkupiszenz** = Begierde, Verlangen (als Folge der Erbsünde) – **Kontext** = Zusammenhang – **Korrelat** = Begriff, der mit einem anderen in (ergänzender) Wechselbeziehung steht – **magnificare peccatum** = die Sünde großmachen – **monophysitisch** = 451 abgelehnte Lehre, in Christus seien die göttliche und menschliche Natur zu einer (göttlichen) Natur verbunden – **Multioptionalität** = viele Optionen (Anwartschaften) eingehend – **narzißhaft** = verliebt sein in sich selbst – **nestorianisch** = Lehre des Nestorius, die die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in der einen Person Christi ablehnt – **Nivellierung** = Gleichmacherei, Einebnung – **Nomos** = Gesetz – **Normativität des Faktischen** = die gegebenen Zustände werden zum nicht mehr hinterfragten Maßstab – **opportunistisch** = aus Nützlichkeits erwägungen sich anpassen – **partikular** = einen Teil, eine Minderheit betreffend, einzeln – **Parusie** = Wiederkunft Christi am Ende der Zeit – **Perikope** = Bibelabschnitt – **peu à peu** = allmählich, nach und nach – **pneuma** = Geist Gottes – **posse non peccare** = nicht sündigen können – **praexistent** = Vorherdasein Christi (vor der Schöpfung) – **präscriptiv** = vorschreibend, verordnend – **Psyche** = Seele – **quasi** = gewissermaßen, gleichsam, sozusagen – **Reduktion** = Zurückführung – **Relation** = Beziehung, Verhältnis – **sedes doctrinae** = Sitz der Lehre – **sic et non** = so und (doch) nicht – **simul iustus et peccator** = zugleich gerechtfertigt und Sünder – **sola scriptura, sola gratia, sola fide propter Christum** = allein die Schrift, allein aus Gnaden, allein durch den Glauben um Christi willen – **Soter** = Erlöser, Retter (**soteriologisch** = der Lehre von der Erlösung entsprechend) – **sub lege** = unter dem Gesetz – **Synonyme** = bedeutungsgleiche Worte – **unio mystica** = durch Versenkung zu erreichende Vereinigung mit Gott.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Zum Abschluß des 8. Jahrgangs der LUTHERISCHEN BEITRÄGE möchte ich unseren Abonnenten danken für ihre Treue und ihr Interesse und ebenso allen, die unsere Zeitschrift mit Spenden zusätzlich unterstützt haben.

Auch mit diesem Jahrgang haben wir Ihnen eine bunte Vielfalt von Beiträgen zur lutherischen Theologie geliefert. Die Qualität der LUTHERISCHEN BEITRÄGE hat ihren Preis, den wir so gering wie möglich halten möchten. Doch müssen wir, wegen steigender Kosten, die jährlichen Bezugsgebühren für 2004 um 4 Euro (pro Heft 1,00) auf insgesamt 24.- Euro erhöhen und um Ihr freundliches Verständnis dafür bitten.

Alle Bezieher, die uns schon früher die *Einzugserlaubnis* erteilt haben, brauchen sich um nichts zu kümmern. Am 1. Dezember werden dann die neuen Gebühren abgebucht. – Alle, die die LUTHERISCHEN BEITRÄGE durch *Daueraufträge* bezahlen, werden herzlich gebeten, recht bald die Beträge bei ihren Geldinstituten entsprechend zu korrigieren. – Alle *Einzelüberweiser* möchten nun bitte auch die Bezugsgebühren in der neuen Höhe überweisen. Bitte helfen Sie damit auch, Kosten für Nachforderungen, Rechnungen oder gar Mahnungen einzusparen.

Erinnern möchte ich in diesem Zusammenhang auch noch daran, daß Ihnen mit der Ausgabe 3 der LUTHERISCHEN BEITRÄGE das Beiheft 5 (Gert Kelter, Gott ist gegenwärtig) zugesandt wurde. Die Kosten für dieses Beiheft sind nicht in den Bezugsgebühren enthalten. Wir bitten daher freundlich darum, für dieses Beiheft 5.80 Euro zu überweisen. Wir danken allen denen herzlich, die schon so prompt darauf reagiert und den Betrag schon überwiesen haben.

Eine besondere Hilfe wäre es für die LUTHERISCHEN BEITRÄGE, wenn es Ihnen gelänge, Freunde, Verwandte und Bekannte zum Bezug dieser Zeitschrift zu bewegen. – Natürlich sind wir auch für jede Spende weiterhin dankbar.

Wir möchten Ihnen auch in Zukunft eine interessante Palette von Beiträgen bieten, die auf der Grundlage der Schrift und des luth. Bekenntnisses stehen.

Mit herzlichen Segenswünschen

Ihr Johannes Junker
(Herausgeber)

Da aber die Gläubigen in dieser Welt nicht vollkommen erneuert werden, sondern der alte Adam hängt ihnen an bis in die Gruben, so bleibt auch in ihnen der Kampf zwischen dem Geist und Fleisch.

BSLK, Solida Declaratio 967,18

Geplante Beiträge für folgende Nummer(n):

Aufsätze:

- A. Eisen: Die Wiederkunft Christi
H.-L. Poetsch: Von der Auferstehung und von der Entrückung der Glaubenden
A. Wenz: Der Mensch als Kind und König
(Bibelarbeit über Gen. 1,26-2,3)

Rezensionen:

- M. Fuhrmann: Bildung
J. Wirsching: Allah allein ist Gott
E. Lohse: Paulus
T. Laato: De ignorantia Christi
M.W. Lippold: Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland
M. Spieker: Kirche und Abtreibung in Deutschland
H. Wennemuth: Vom lateinischen Hymus zum deutschen Kirchenlied
A.-E. Buchrucker: Eine andere Kiche – eine andere Liturgie
J. Diestelmann: Joachim Mörlin, Luthers Kaplan

u.a.m.

Änderungen vorbehalten!

LUTHERISCHE BEITRÄGE erscheinen vierteljährlich.

Herausgeber: Missionsdirektor i.R. Johannes Junker, D.D., D.D.,

Triftweg 74, 38118 Braunschweig,

Tel. 05 31/2 50 49 62, Fax: 05 31/2 50 54 01

Schriftleiter: Pastor Andreas Eisen, Papenstieg 2, 29596 Stadensen

Fax: 0 58 02/98 79 00, E-Mail: Eisen.Andreas@t-online.de

Redaktion: Pastor i.R. Werner Degenhardt, Eichenring 23, 29393 Gr. Oesingen

Superintendent Thomas Junker, Am Klemmberg 13, 06667 Weißenfels

Pastor Gert Kelter, Große Barlinge 35, 30171 Hannover

Pastor Dr. theol. Gottfried Martens, Riemeisterstr. 10-12, 14169 Berlin

Pastor Dr. theol. Armin Wenz, Carl-v.-Ossietzkystr. 31, 02826 Görlitz

Bezugspreis: € 24.– (\$ 24.–), Studenten € 12.– (\$ 12.–) jährlich

einschl. Porto, Einzelhefte € 6.– (Zusendung nach Vorauszahlung)

Bezugsgebühren aus Nicht-EU-Ländern am besten in Dollarnoten!

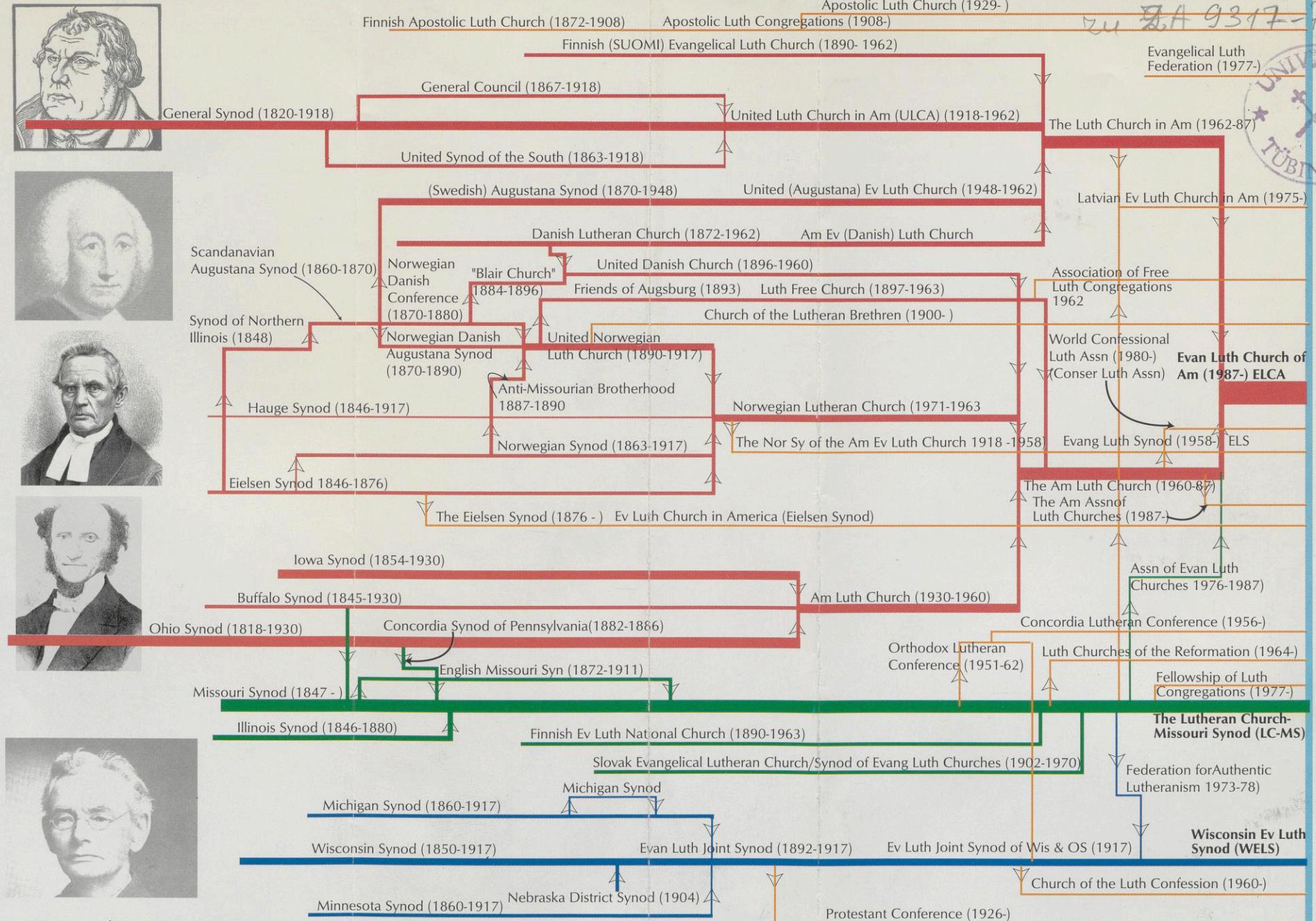
Konto: Lutherische Beiträge: Evangelische Kreditgenossenschaft e.G.

Hannover (BLZ 250 607 01) Konto Nr.: 0000 617 490

Druck+Vers.: Druckhaus Harms, Martin-Luther-Weg 1, 29393 Groß Oesingen

8. Jahrgang 2003 – ISSN 0949-880X

zu ZA 9317-718



Lutheranism in America

V.Voecks, revised by Arnold Koelpin © 1997 Martin Luther College

Die lutherische Kirche in den USA

Die Zersplitterung des Luthertums in den USA, die in einem solchen unübersichtlichen Stammbaum wie umseitig deutlich wird, hat mehrere Gründe. Zum einen wurden Synoden oder Kirchen in verschiedenen Teilen des riesigen Landes gegründet – verständlich bei den schwierigen Verkehrs- und Kommunikationsverhältnissen in den Pionierzeiten. Zum anderen wurden Kirchen verschiedener Nationalitäten gegründet, die die Einwanderer in ihrer Muttersprache gottesdienstlich betreuten. So gab es z. B. dänische, deutsche, finnische, schwedische und isländische Kirchen. Diese beiden Gründe zur Kirchbildung und zu einer separaten Existenz schwanden mit der Zeit. Die Kommunikationsmöglichkeiten besserten sich, die Kirchen wurden mehr und mehr amerikanisiert, ein Prozeß, der durch den 1. Weltkrieg stark beschleunigt wurde, so daß bald überall Englisch die Gottesdienstsprache war.

Der dritte Grund aber, der zur Bildung verschiedener Kirchen führte, blieb. Besonders die Kirchen des mittleren Westens, die durch die europäische Einwanderung des 19. Jahrhunderts geprägt waren, brachten ein konfessionelles Luthertum in die USA, an dem sich die Geister schieden. Die theologischen Auseinandersetzungen über die Inspiration der Heiligen Schrift, die Kirche, das Amt, die Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften, die Gnadenwahl, die Frage, wieweit Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft mit Andersgläubigen praktiziert werden darf, riß Gräben auf, die kirchentrennend waren und es teilweise bis heute sind.

Etwas verkürzt kann man von drei „Blöcken“ reden. Zum einen das Luthertum der Ostküste (in der Grafik oben), der General Synod, in dem die älteste lutherische Kirche in den USA, das Pennsylvania Ministerium und andere regionale Synoden sich zusammenschlossen. Er spaltete sich wegen des Bürgerkrieges (United Synod of the South) und wegen der Frage von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft, in der die Kreise um Charles Porterfield Krauth die sogenannte „Gettysburg Rule“ vertraten: Lutherische Kanzeln für lutherische Pastoren, lutherische Altäre für lutherische Kommunikanten (General Council). In der Folgezeit schwanden die theologischen Differenzen, und die United Lutheran Church of America (ULCA) und später die Lutheran Church in America (LCA) vertraten ein eher liberales Luthertum, das sich theologisch enger an die europäischen Lutheraner anschloß.

Der mittlere Block, der sich 1960 zur American Lutheran Church zusammenschloß, umfaßt einen großen Teil der Synoden des Mittleren Westens, die von der konfessionellen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt waren. Meist sind es Kirchen deutschen und norwegischen

Ursprungs. So ist etwa die Iowa-Synode von Sendlingen Löhes gegründet worden und die Buffalo-Synode hat ihren Ursprung in der Auswanderung von preußischen Altlutheranern unter der Führung von Johannes Andreas August Grabau.

Den dritten Block bildete schließlich die Missouri-Synode, deren Ursprung in der Auswanderung sächsischer Lutheraner liegt, und deren Führer C. F. W. Walther wurde. Sie hielt kompromißlos die Bekenntnisschriften als verpflichtenden Lehrstandard einschließlich dem Bekenntnis zur Verbalinspiration fest und lehnte jede Kirchengemeinschaft mit Kirchen, die nicht diese Lehrgrundlage teilten, ab. Sie war in der Synodalkonferenz mit der Wisconsin-Synode und später mit der ELS verbunden. Die Synodalkonferenz wurde 1967 aufgelöst, da die Wisconsin-Synode und die ELS die Annäherung der Missouri-Synode an die anderen lutherischen Kirchen ablehnten.

Heute ist das Luthertum in den USA, von kleineren Kirchenkörpern abgesehen, dreigeteilt. Die ELCA entstand durch die Fusion dessen, was oben als „östlicher Block“ und „mittlerer Block“ bezeichnet wurde. Sie ist – mit Abstrichen – in ihrer theologischen Haltung den europäischen lutherischen Volkskirchen zu vergleichen.

Die Missouri-Synode hat nach einer theologischen Krise in den siebziger Jahren, in der es zur Abspaltung der Association of Evangelical Lutheran Churches kam, ihre traditionelle Lehrstellung wieder eingenommen. Ihre Schwesterkirche in Deutschland ist die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK).

Die Wisconsin-Synode (WELS) steht in Kirchengemeinschaft mit der Evangelical Lutheran Synod (ELS) und ist von der Missouri-Synode durch eine unterschiedliche Lehre vom Amt und von der Kirchengemeinschaft getrennt sowie durch das unterschiedliche Maß, in dem Lehrzucht geübt wird. Ihre Schwesterkirche in Deutschland ist die Evangelisch-Lutherische Freikirche.

Die Bilder zeigen (nach Dr. M. Luther) von oben nach unten:

Heinrich Melchior *Mühlenberg*, den Patriarchen des Luthertums in Amerika, führender Pfarrer in Pennsylvania (1711 – 1787)

Johannes Andreas August *Grabau* (1804 – 1879), Begründer der Buffalo-Synode

Carl Ferdinand Wilhelm *Walther* (1811 – 1887), theologischer Kopf der Missouri-Synode

Gustav Adolf Theodor Felix *Hönecke* (1835 – 1908), maßgeblicher Dogmatiker der Wisconsin-Synode.

